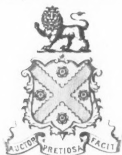
image
not
available

oft Collection.
hased in 1893.
Digitized by Google

eternitatis degustandae capaci.
..., sive pro objectis realibus,
...itatis, dedit cum corpore fa-
corporei appellantur. De qui-
...m est..... mentem respectu
...cipiendarum...... se habere
...dit. superficiaria p. 103.
...novi generis habet mens, quae
...te simul multa ei depingit.....
...endi nobis in mente objecta,
...realis praesentia a suis cuique
...est, ea est quae ratio humana
...dicitur seque extendit ad pin-
...ritualia tum corporea, Deum
...resque creatas caeteras, qua-
...es ideae jam vulgo dicuntur.
...p. 105. Quando agitur de in-
...is, s. formis rerum pictis et
... intellectus activitate.... sua
... illam formam...... Vera
... magis perficitur homo quam
...fectio hominis advenit et fit
...er facultates passivas.... E
... miseria fit et admittitur per
...era method. p. 87. Quam-
... intellectus activi ideis care-
...us, cujus ut dictum potentia
...idum in me sui ipsius lumen
...m sine actu meo ponere et
...... rationem esse facultatem
...apacitate, qua Deus animae
...perficiaria, externa et acces-
... Cf. Oecon. div. II. p. 574
...autem terris hisce facultatum
...bus istis veritatum speciebus
...ivinum, naturale externum, et
..., sive naturale metaphysicum
...ibid. p. 26. Quorum primum


AUCTOR
PRETIOSA
FACIT

Digitized by Google

Digitized by Google

NEW YORK

Darstellung und Kritik

der

Philosophie des Cartesius

nebst einer

Einleitung in die Geschichte der neuern Philosophie.

Von

Dr. *Johann Eduard Erdmann.*

Riga und Dorpat,
Eduard Frantzen's Buchhandlung.
(In Commission.)

1834.

Versuch

einer

wissenschaftlichen Darstellung

der

Geschichte

der neuern Philosophie.

Von

Dr. *Johann Eduard Erdmann.*

Ersten Bandes erste Abtheilung.

Riga und Dorpat,
Eduard Frantzen's Buchhandlung.
(In Commission.)

1834.

Vorrede.

Die Herausgabe eines jeden Werks ist ein Beweis, daſs der Verfasser ein Bedürfniſs darnach vermuthet, und so habe ich, daſs auch ich eines voraussetzte, nicht weiter zu versichern. Freilich aber war in der Zeit, in welcher ich diesen Versuch begann, das Bedürfniſs bei Weitem fühlbarer. Wer eine wissenschaftliche Darstellung der Geschichte der Philosophie haben wollte, war fast nur an die Handbücher von Ast und Rixner verwiesen, die bei allem Werth, den sie haben mögen, theils an Mangel an Ausführlichkeit leiden, theils von einem dürren Schematismus nicht frei zu sprechen sind. Das hat sich itzt allerdings geändert. Die Vorlesungen von einem Heros der Wissenschaft,

damals nur den Wenigen zugänglich, die ein günstiges Schiksal in seine Nähe führte, liegen dem Publikum vor. Kleinere Versuche, nur einen Theil der Geschichte der Philosophie umfassend, sind an's Licht getreten, die seinem Einfluſs sich nicht entzogen. Dennoch aber hat dies mich nicht abgehalten, den früher gehegten Plan zu verfolgen. Die Vorlesungen von Hegel behandeln, wie der gewesene Zuhörer es weiſs, der Leser aus der Anlage der einzelnen Theile es schlieſsen kann, gerade die neuere Geschichte verhältniſsmäſsig nur kurz. Muſsmann in seinem Handbuch leidet auſser manchem andern, auch an dem Mangel, daſs die einzelnen Systeme nicht vollständig genug dargelegt sind; Feuerbachs Werk endlich, ist mir erst zu Händen gekommen, als der Druck der Einleitung fast beendigt war, und ich habe es erst im weitern Verlauf benutzen können (nur in den kritischen Bemerkungen zum Cartesius). Mein Plan nun ging dahin, eine wissenschaftliche Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie zu geben, die sich nicht

damit begnügte, den nothwendigen Uebergang von einem System zum andern nur im Allgemeinen nachzuweisen, sondern ihn bis in die einzelnen Fäden zu verfolgen, dies aber in einer Weise zu thun, die, wo möglich, geeignet sey, Solche, denen eine philosophische Darstellung der Geschichte fremd, ja die ihr feind sind, damit auszusöhnen. Beide Rücksichten, die mich also leiteten, die auf die wissenschaftliche Strenge und Genauigkeit, so wie die auf den isagogischen und apologetischen Zweck, haben sich dahin vereinigt, diesem Versuch eine gröſsere Ausdehnung zu geben. Denn wenn ich gleich es nicht für nothwendig erachte, der Zahl nach sehr viele Systeme in meine Darstellung aufzunehmen, so müssen doch die aufgenommenen wegen des ersten Gesichtspunktes sehr ausführlich behandelt werden. Andrerseits muſste die apologetische Tendenz viele Erörterungen, Widerlegungen u. s. f. nach sich ziehn.

Wenn aber diese erste Abtheilung des ersten Bandes hinsichtlich der Ausführlichkeit alles Maaſs zu überschreiten scheint, so erlaube man

mir, an Einiges zu erinnern, was zu dem Gesagten bei diesem Theile als Besonderes hinzutrat. Erstlich die Einleitung. Diese mufste bei Feststellung der einzelnen Begriffe am meisten auf allgemein herrschende Vorstellungen und Vorurtheile Rücksicht nehmen, um den Boden zu ebnen. Dann trat bei Cartesius gerade das Besondre hervor, dafs er vor allen andern Philosophen nicht gehörig gewürdigt wird, und sich Vorwürfe aller Art zugezogen hat, gegen die er in Schutz zu nehmen war; endlich konnte nur eine ausführliche Darstellung seines Standpunktes und seines Systems eine Frage genügend beantworten, welche sonst einer, nie zu Ende führenden, Erörterung bedurft hätte, die nämlich, ob mit Baco oder mit Cartesius die Geschichte der neuern Philosophie anfange. — Man wird sich nicht wundern, dafs ich diese Frage nicht einmal erwähnt habe, da sie durch die ganze, freilich sehr breite, Deduction beantwortet ist. Mit der einzigen Abänderung, dafs der erste Band in zwei Abtheilungen erscheint (die zweite soll die Systeme des Malebranche, Spinoza und ei-

niger Mystiker und Skeptiker enthalten), werde ich dem Plane, das Ganze in drei Bänden zu vollenden, nicht untreu werden. Dafs ich die Belegstellen ganz abdrucken liefs, wird mir Keiner verdenken, da theils die Werke nicht Jedem zur Hand sind, theils, wo *sie* es sind, nicht Jeder nachzuschlagen pflegt.

Man möchte nun aber gerade an eine ausführliche Darstellung die Forderung machen, dafs sie eine ausführliche Literatur mitgebe. Ich habe das nicht gethan, einestheils weil die wahrhaft philosophische Behandlung der Geschichte der Philosophie noch keine sehr reiche hat, anderntheils, weil die kleinern Handbücher, die mehr oder minder in Iedes Händen sind, die nothwendigste enthalten. Die Literatur, auf welche es am meisten ankommt, die Quellen selbst, wird man aus meiner Darstellung kennen lernen. — Im genausten Zusammenhange mit jenem Mangel hängt der an Citaten zusammen. Während im gemeinen Leben das Prahlen mit Ahnen für Hochmuth gilt, wird es in der gelehrten Welt für Dünkel oder Unredlichkeit ge-

halten, wenn man die Ahnen seiner Gedanken nicht im Munde führt. Gegen solchen etwanigen Vorwurf kann ich nur erwidern, dafs ich mir alle Mühe gegeben habe, mich aller Gedanken zu entschlagen, die nur mein Eigenthum sind; — dafs in diesem Bemühen ich Jeden als Führer und Helfer benutzte, den ich auf diesem Wege antraf, leugne ich nicht. Man nenne es aber nicht Undank, wenn ich nicht bei jedem Schritte meine Wegweiser nannte. Vielmehr, je deutlicher es mir ist, dafs Nichts, was ich weifs und erkenne, ein von mir Erfundenes ist, um desto weniger war es nöthig, oder auch nur möglich, anzugeben, auf welchem Wege und durch wessen Hülfe ich zu jedem Resultat gekommen bin. An diese Erklärung, die ein Dank für die Hülfe sey, die mir geleistet ist, schliefse ich den für eine jede Belehrung, die durch etwanige Kritik mir zu Theil werden sollte.

Berlin, am 14. Januar 1834.

Dr. Joh. Ed. Erdmann.

Einleitung.

Allgemeine Einleitung in die Geschichte der Philosophie überhaupt.

§. 1.

Begrif der Geschichte überhaupt.

Die Geschichte ist die Entwicklung des allgemeinen Geistes in der zeitlichen Erscheinung.

1. Diese Definition hebt von den beiden Bedeutungen, welche das Wort Geschichte hat, nur die objective hervor, und läſst geflissentlich die subjective Bedeutung zurücktreten. Was diese letztere betrifft, so ist es gewöhnlich geworden, unter Geschichte eine Erzählung, oder Darlegung oder dgl. zu verstehen. Aber wenn schon die Etymologie gar nicht auf diese Bestimmung führt, weil darin, daſs Etwas geschieht (geschicht), noch gar

keine Nothwendigkeit liegt, dafs es erzählt wir(und also die Etymologie zunächst auf die objectiv Bedeutung hinweist, so hat das Vernachlässige derselben noch aufserdem bedeutende Nachtheil. Nach einer solchen Ansicht ist die Geschichte etwa ganz Subjectives. Der Geschichtschreiber mach sie; und da ist es nicht zu verwundern, dafs di Geschichte selbst an Achtung verloren hat. Daf der gewöhnlichen Vorstellung übrigens die objective Bedeutung dieses Wortes nicht fremd ist läfst sich leicht nachweisen: Wenn Schiller die Weltgeschichte das Weltgericht nennt, so ist es ihm nicht eingefallen, dafs der Historiker den Weltrichter spiele. Es ist nicht einzusehn, wie man, wenn die Geschichte nur eine Erzählung des Geschehenen wäre, noch von geschichtlicher Bedeutung, von welthistorischen Personen, von dem, was die Geschichte lehrt, sprechen könnte, da ja nicht sie, sondern der Erzähler dann lehrte. Unter neuerer Geschichte versteht Niemand nur eine neue Darstellung der (etwa alten) Geschichte u. s. f. Wenn nun aber der Sprachgebrauch es allerdings gestattet, dies Wort in zwiefacher Bedeutung zu nehmen, so darf man ihm doch auch nicht so viel aufbürden, dafs man nun gar sagt, wie es

auch geschieht: die Geschichte sey „die wissenschaftliche Darstellung dessen, was geschicht," wo ganz willkührliche Bestimmungen in dies Wort hineingetragen werden. — Bei der Zweideutigkeit, welche der Sprachgebrauch mit sich bringt, und wodurch Mifsdeutungen, welche die wahre Ansicht fährden, entstehen, ist es am rathsamsten, entweder wo dies Wort gebraucht wird, genau zu bestimmen, in welchem Sinne es genommen wird, oder in der wissenschaftlichen Behandlung ihm nur eine der beiden Bedeutungen zu vindiciren. Das Letztere wird hier geschehen, und das Wort Geschichte immer im objectiven Sinne genommen, das Andere aber Darstellung der Geschichte genannt werden.

2. Die Geschichte ist Entwicklung, darin liegt, dafs sie nicht ein Aggregat von disparaten Einzelnheiten ist, sondern ein Ganzes. Ist die Geschichte Entwickelung, d. h. die Einheit des Anderswerdens und Bestehens, so kann sie nichts Andres seyn, als das Auseinanderlegen dessen, was in dem liegt, das sich entwickelt. Alles also, was in der Geschichte erscheint als ein Einzelnes, ist Etwas, was in dem, dessen Geschichte sie ist, idealiter enthalten ist. Was die Fähigkeit

der Entwicklung in sich trägt, nennen wir ein Lebendiges, was diese Energie, sich zu entwickeln nicht hat, und darum höchstens Material seyn kann zu irgend einer Entwicklung, ein Todtes. Nur das Lebendige bleibt in steter Veränderung dasselbe, d. h. entwickelt sich, mithin kann nur das Lebendige eine Geschichte haben, aber jedes Lebendige hat sie auch, so auch das lebendige Naturproduct. Auch hier möchte die gewöhnliche Vorstellung, die etwa nichts Befremdendes fände in einer Entwicklungsgeschichte des Hühnchens im Ei, sich dagegen sträuben bei dem, was sie für todt hält, von einer Geschichte zu sprechen. Wenn nun in dieser Hinsicht die (lebendigen) Naturproducte allerdings eine Geschichte haben, so entsteht die Frage, ob die Natur als ein Ganzes angesehn eine Geschichte habe? Dasjenige nun was gewöhnlich Naturgeschichte genannt wird, nämlich eine Darlegung des, in der Natur neben einander, Bestehenden (ob nach irgend einem Princip geordnet, ob nicht, ist hier gleichgültig) ist nicht eine Darstellung einer Geschichte, sondern eine Naturbeschreibung. Hier ist nämlich von gar keiner Entwicklung die Rede. Es gibt nun allerdings eine andere Weise, die Naturpro-

ducte darzustellen, wo sie nämlich aufgewiesen werden als Glieder eines sich entwickelnden Organismus. Wenn nun hier die Natur dargestellt wird als ein, stets sich fortentwickelndes, Ganzes, die einzelnen Naturproducte als die fixirten Entwickelungsstufen, so ist das allerdings richtig, daſs eine solche Darstellung nicht mehr nur Naturbeschreibung ist, aber warum sie auch nicht Darstellung der Geschichte der Natur genannt werden kann, wird sogleich erhellen.

3. Geschichte ist nämlich Entwicklung in der zeitlichen Erscheinung. Die Form der Natur ist das Auſser- und Nebeneinander, ihre Producte bestehen neben einander im Raume. Dagegen hat die Geschichte zu ihrer Form das Nacheinander, die Zeit. Wenn nun die eben erwähnte Ansicht auch die einzelnen Naturproducte als Entwicklungsstufen der einen Natur ansieht, so will sie damit nicht behaupten, daſs diese Entwicklungsstufen in zeitlicher Succession auf einander gefolgt wären, oder wenigstens wird sie nicht läugnen wollen, daſs sie itzt neben einander bestehn, also itzt die Form ihrer Erscheinung nicht die Zeit ist. Die Darstellung der einzelnen Naturproducte als der coëxistirenden Stufen im Entwicklungsgange der

Natur ist Naturphilosophie und nicht Naturgeschichte. Von dieser kann nur die Rede seyn, wenn man eine Kosmogonie im wahren Sinne des Worts gibt d. h. eine Darstellung, wie die Naturproducte in der zeitlichen Succession entstanden seyen. In jeder andern Beziehung ist nach unserer Begrifsbestimmung keine Naturgeschichte denkbar. — In neuerer Zeit, wo überhaupt eine lebendigere Ansicht von der Natur herrschend geworden ist, hat man häufig von der Geschichte der Natur gesprochen. Namentlich durch den Einflufs der Schellingschen Schule ist dies gewöhnlich geworden, und man hat den Unterschied aufser Acht gelassen zwischen Entwicklung dem Begrif nach, und Entwicklung in der Zeit. So ist es denn ausgesprochen: die Philosophie, die es mit jener ersten zu thun hat, sey Geschichte. So sagt Oken: die Naturphilosophie sey Zeugungsgeschichte der Welt, wo eben das Characteristische aller Geschichte, die Succession in der Zeit aufser Acht gelassen ist. An diese haben sich nun Viele gehalten, und so hat diese Ungenauigkeit des Ausdrucks die natürliche Folge gehabt, dafs denen, die von geschichtlicher Entwicklung der Natur sprechen, die Meinung aufgebür-

det ward, die Naturproducte seyen der Zeit nach auf einander folgende Metamorphosen eines und desselben Naturproductes, das Thier ein Mensch, der nur noch nicht fertig geworden u. s. f. — Nur durch den Zusatz: „in der zeitlichen Erscheinung" wird ferner die Darstellung der Geschichte des Geistes von dem unterschieden, was sich zu ihr verhält, wie die Naturphilosophie zur Darstellung einer Geschichte der Natur, von der Philosophie des Geistes. Wenn nämlich die Entwicklung des Geistes dargestellt wird, nicht wie sie sich in der zeitlichen Erscheinung zeigt, sondern so, dafs der Begrif des Geistes, und die in ihm enthaltenen Momente, in ihrer organischen Entwicklung zum Bewufstseyn gebracht werden, so ist dies eine Darstellung der Philosophie des Geistes. Das Leben des Geistes und seine Entwicklung in der Zeit ist Geschichte, die Darstellung derselben: Geschichtserzählung, das Leben des Geistes, in seinem begriflichen (zeitlosen) Werden nachgewiesen, ist Geistesphilosophie. Ganz so, wie man Naturphilosophie fälschlich Geschichte genannt hat, so hat man auch die Geistesphilosophie zur Geschichtserzählung machen wollen, welche nur zu referiren habe, wie der Geist sich entwickle.

Selbst bei dem geistreichen Berger wird die Psychologie zu einer Geschichte der Seele. Eine solche Verwechslung kann nun allerdings leicht entstehen, wegen des eigenthümlichen Verhältnisses der begriflichen Entwicklung des Geistes zu den, in der Zeit erscheinenden, Entwicklungsstufen. Entwicklung überhaupt, und so auch die Entwicklung des Geistes, ist ein Fortgehen zum Höhern, oder vielmehr ein Entfalten des im Niedern schon liegenden Höhern; sein Leben besteht in dem Setzen und Zurücknehmen seiner Momente, und dem Hinübergehn aus den niederen in die höhern. Indem nun dies Leben des Geistes zum Vehikel seiner Manifestation die Zeit macht, und also das Hinübergehen auch in der Zeit sich zeigt, sind die höheren, concreteren Stufen in der Zeit später erscheinend. Weil sie die höheren sind, erscheinen sie später. Wird nun der Unterschied zwischen der Philosophie des Geistes und der Darstellung seiner Geschichte aufser Acht gelassen, sieht dabei der ahndende Sinn dennoch in dem später Erscheinenden die höhere Entwicklungsstufe, so entsteht durch falsche Reflexion gar bald die verkehrte Ansicht: weil es später erscheint, deswegen ist es das Höhere. Und so ist

an die Stelle des gedankenlosen Betrachtens der einzelnen Erscheinungen, die sogenannte genetische Betrachtungsweise getreten, die im Grunde nichts besser ist, als jene, stets aber denkt, das begriffen zu haben, dessen empirische Genesis sie aufgewiesen hat.

4. Wenn nun gleich, wie gesagt, nichts Lebendiges überhaupt aus dem Gebiet der Geschichte ausgeschlossen werden kann, weil es eine Entwicklung in der Zeit hat, so tritt doch da, wo das sich Entwickelnde ein Product der Natur, etwas Besonderes hervor. Nämlich dies, dafs es mehr oder minder erscheint als das Product eines, dem sich Entwickelnden äufseren, unveränderlichen Gesetzes, so dafs die Entwicklung der Eigenthümlichkeit als Abnormität erscheint, oder als von Aufsen zukommende Zufälligkeit. Deshalb ist die Geschichte des Naturproducts Geschichte der ganzen Gattung, das Individuelle dabei bilden die verschiedenen Abnormitäten, oder hinzutretenden Zufälligkeiten. — Je niedriger die Stufe ist, welche das Naturproduct einnimmt um so mehr ist dies der Fall, je höher, um desto weniger; ganz verschwindet es nie in der Sphäre der Natur. Ganz anders ist es nun da, wo das, was dort als

äufseres unveränderliches Gesetz erschien, immanente Wesensbestimmung des sich Entwickelnden ist. Das ist in der Sphäre der Freiheit, in der Sphäre des Geistes, wo jede Entwicklungsstufe als Act der Freiheit — Product des immanent gewordnen Gesetzes — erscheint. Dies Gebiet ist es denn, was man vorzugsweise als das Gebiet der Geschichte bezeichnet hat. „In der Geschichte herrsche die Freiheit, sie werde durch Freiheit zu Stande gebracht.“ Da ist es nun zunächst der subjective Geist, der eine Geschichte hat. Weil dieser nun noch mit der Natürlichkeit behaftet erscheint, so hat er einestheils eine Geschichte, die darin der der übrigen Naturproducte gleich ist, dafs auch sie als Geschichte der Gattung, alles, von den Gesetzen der Gattung Abweichende als Abnormität erscheint — die Entwicklungsgeschichte (auch des Geistes) als Gegenstand der Physiologie. Andrerseits ist der subjective Geist Etwas für sich, ohne dafs dieses Eigenthümliche als blofse Abnormität zu betrachten wäre. Dieses Eigenthümliche entwickelt sich, hat seine Geschichte und so ist seine Entwicklungsgeschichte zugleich Gegenstand der Biographie. Der Geist, der in seiner Entwicklung die Natürlichkeit von sich abge-

streift hat, ist der allgemeine Geist, der Weltgeist. Hier fällt beides zusammen; insofern er selber sich Gesetz und Norm ist, zeigt seine Geschichte keine Abnormität, seine Geschichte ist nicht mehr eine Geschichte; sie ist die Geschichte, wie denn auch der gemeine Sprachgebrauch wenn von der Geschichte überhaupt die Rede ist, darunter nicht die eines einzelnen Menschen, oder auch Volkes, sondern die der Welt (des Weltgeistes) versteht. Da hier nicht der Begrif des Weltgeistes gegeben werden kann, so genüge es an die bekannteren Vorstellungen Volksgeist, Zeitgeist etc. zu erinnern, welche als niedere Analoga zur Verständigung dienen können. Will man eine religiöse Vorstellung dafür setzen, so kann man sagen: der Weltgeist ist die Vernunft Gottes wie sie in der Regierung der Welt, der Zeitgeist sie, wie sie in einer bestimmten Zeit, sich manifestirt.

§. 2.

Eintheilung der Geschichte.

Das Leben des allgemeinen Geistes erscheint einestheils als ihm unbewufstes Thun, anderntheils als ihm bewufst, als sein sich sel-

ber Begreifen. Die zeitliche Entwicklung seiner That ist Weltgeschichte, die zeitliche Entwicklung seines begreifenden Bewufstseyns Geschichte der Philosophie. In diese beiden Sphären fällt Alles, was zur Geschichte des allgemeinen Geistes gehört. —

1. Dafs Etwas sich entwickelt, heifst nichts Anderes, als dafs es **wird**, was es an sich schon **ist**, so auch die Entwicklung des Geistes nichts Anderes, als dafs er wird, was er an sich ist. Nun ist aber der Geist wesentlich thätig, sein Werden also ein thätiges Werden, sich selbst Setzen. Seine Entwicklung ist also, dafs er selbst seine Momente explicirt. Dies Setzen seiner Momente ist zunächst ein Aus-sich-hinaus gehn und Aus-sich-hinaus setzen d. h. **That**. In der **That** erst hat der Geist Daseyn, er **ist** nur, indem er thätig ist, wirkt. Diese Thätigkeit, in sofern sie ein Aufser sich seyn ist, ist zunächst als eine unbewufste anzusehn, durch die unerkannte innere Nothwendigkeit hervorgebracht (Ekstase des Künstlers). — Eben so aber gehört zum Begrif des Geistes, dafs er in seiner Manifestation nach Aufsen, nicht sich selber verliere, sondern bei sich

selber bleibe, und eben so wie zu dem ihm Aeufseren, so auch zu sich selber sich verhalte, d. h. sich begreife. Denn jedes Verhältnifs des Geistes ist thätiges Verhältnifs, thätiges Verhalten nach Aufsen ist That, thätiges Verhalten zu sich selbst, ist sich begreifen. Von diesen beiden Momenten im Leben des Geistes erscheint das zweite als das höhere, weil es das erste, als seine nothwendige Voraussetzung, mit enthält. Der Geist begreift sich, heifst er begreift sich, wie er ist, er ist aber nur, indem er wirkt, also ist sein Wirken, seine That Voraussetzung des begreifenden Bewufstseyns, und in diesem, als aufgehobenes Moment, erhalten. Das Leben des Geistes zeigt sich also als ein Aufser sich setzen und In sich zurückkehren, und zwar ist dies Kommen zum begreifenden Bewufstseyn, ein Uebergehn von einem niedern Moment zu einem höheren, d. h. Entwicklung. Wenn nun das Leben des Geistes in der zeitlichen Erscheinung sich manifestirt, so erscheint es in der Form der zeitlichen Succession, und das Zurückehren des Geistes aus seiner That erscheint als successiv auf die That folgend, d. h. Beides zusammen erscheint als Geschichte. In dieser Geschichte nun ist das höhere Moment das später er-

scheinende, und also das sich selbst Begreifen des Geistes nothwendig nachfolgend seiner That, d. h. dem, was er geworden. Das sich selbst Begreifen des allgemeinen Geistes nenne ich Philosophie (Einzelne Einwände dagegen werden noch im Verlauf dieser Einleitung ihre Erledigung finden). Daher ist es nothwendig, dafs die Philosophie erst eintritt, nachdem der Geist sich nach Aufsen hin realisirt hat. Zuvorgethan und nachbedacht ist Maxime des Weltgeistes.

2. Aber nicht nur, dafs das Uebergehen von der That zum begreifenden Bewufstseyn als zeitliche Entwicklung sich zeigt, sondern jedes dieser Momente selbst ist wiederum in der Entwicklung begriffen. Die That des Geistes, allerdings eine, ist sich entwickelnd, und diese Entwicklung wird in der Zeit angeschaut; so ist sie Geschichte der That des allgemeinen Geistes. Die verschiedenen Begrifsmomente, deren Entwicklung das Leben des Geistes bildet, manifestiren sich in der Zeit als, von einander durch die Zeit geschiedene, Ereignisse, — die Zeitereignisse, und da der Geist in seiner Entwicklung immer das ist, was er wirkt, ist er, an irgend einem Punkt seiner zeitlichen Entwicklung fixirt, der Zeitgeist, der Geist ei-

ner bestimmten Zeit. Die verschiedenen Zeitgeister sind die verschiedenen Metamorphosen des allgemeinen Geistes, und das Hindurchgehen des Weltgeistes durch die verschiedenen Zeitgeister ist — die Weltgeschichte.

Ganz eben so hat auch das begreifende Selbstbewufstseyn des Geistes seine Entwicklung. Je nachdem der Geist selbst sich mehr explicirt, je nachdem wird auch sein Bewufstseyn über sich ein reicheres und concreteres. Was oben überhaupt vom Geiste gezeigt ward, dafs es in seinem Begriffe liegt, aus seiner Manifestation sich in sich zurückzuziehn, und sich seiner bewufst zu werden, das findet auch Statt bei den verschiednen Zeitgeistern. Auf jeder Stufe der Entwicklung bleibt dies Bedürfnifs, und auch der Zeitgeist besinnt sich über sich selber. Wie aber dies Sich besinnen als das höhere Moment, wo es in die zeitliche Erscheinung tritt, überhaupt später erscheinen mufs, als das niedere des Thuns (Seyns), so gilt das auch vom Geist einer bestimmten Zeit. Das Bewufstseyn des Zeitgeistes über sich folgt der That nach, welche zeigt, was der Zeitgeist ist. Nennen wir nun das begreifende Bewufstseyn des Zeitgeistes die Philosophie einer bestimmten Zeit,

so ergibt sich uns mit dieser Definition zugleich die Nothwendigkeit, dafs sie nur erscheinen kann, wenn der Zeitgeist sich realisirt d. h. wenn der Geist eine Entwicklungsstufe ganz inne hat. Hängen nun, eben wie die Entwicklungsstufen der eignen That des Geistes, so auch die Entwicklungsstufen seines Bewufstseyns über sich, in der zeitlichen Erscheinung als successiv einander folgend zusammen, so würde ganz analog dem was oben von der Weltgeschichte galt, gesagt werden: das Hindurchgehen der Philosophie durch die verschiednen Zeitphilosophien ist die Geschichte der Philosophie. Dafs Beides, die Thaten des Zeitgeistes und die Philosophie der Zeit sich parallel laufen, ist seit Reinhold bald lobend, bald tadelnd ausgesprochen. Was er von einer bestimmten (seiner) Zeit ausgesprochen, läfst sich durch die ganze Geschichte hindurch nachweisen.

3. Eine Darlegung des Parallelismus und Zusammenhanges dieser beiden Entwicklungsreihen durch die ganze Geschichte hindurch, wäre, was uns bisher fehlt, eine Darstellung der Universalgeschichte im wahren Sinne des Wortes. Es ist aber nun das Verhältnifs dieser beiden Entwicklungsreihen näher zu betrachten, um zu sehn ob

und wie sie jede für sich betrachtet werden können. Wären es bloſs parallel laufende Reihen, so wäre die Sache ganz einfach, und es verstünde sich von selbst, daſs sie jede für sich betrachtet und dargestellt werden könnten. Aber hier tritt ein ganz eigenthümliches Verhältniſs hervor. Nämlich von der Abhängigkeit der Philosophie von der That des Geistes, und der Geschichte der Philosophie von der Geschichte der That des Geistes ist bereits gezeigt, daſs das Bewuſstseyn (Philosophie) erst eintreten kann nach der That. Nun aber ist das Begreifen der Entwicklungsstufe, die erreicht ist, ein Verlassen derselben. Was Spinoza von jeder Passion sagt, daſs sie aufhöre, sobald sie gedacht wird, gilt im Grunde von jedem Zustande. So ist das Bewuſstseyn des Geistes über seine That seine Rückkehr aus seiner Aeuſserung zu sich selbst. Darin wird momentan die Thätigkeit nach Auſsen aufgehoben, und die Rückkehr erscheint als Respiration des Geistes, in welcher er neue Kraft zur Entwicklung gewinnt. Denn in dieser Rückkehr hat sich der Geist anders gefunden, als er war, ehe er sich manifestirte, und nun, zur neuen That sich entschlieſsend, trägt er in die neue Manifestation die Frucht seiner Selbstbesin-

nung hinein. Es ist also allerdings das begreifende Bewufstseyn Product der That, eben so aber auch die neue Entwicklung der That ein Product des eingetretenen Bewufstseyns d. h. das gewonnene Bewufstseyn selbst wird wiederum Motiv zur That und weiter treibendes Moment der Entwicklung. Dies geschieht so, dafs, was die Philosophie der vergangenen Stufe begrifen hat, in die herrschenden Zeitvorstellungen übergeht, die neue Generation in dem aufwächst, und das mit der Muttermilch einsaugt, was die vorhergegangene mit Mühe und Arbeit errang. Ist dies nun, wie bei der Philosophie überhaupt, so auch bei jeder einzelnen Stufe so, dafs jede Zeitphilosophie nur begreifendes Bewufstseyn der in der Zeitentwicklung erlangten Stufe des Geistes, und also durch sie bedingt ist, — jedes Zeitereignifs wiederum mit daraus hervorgegangen ist, dafs die vorhergehende Entwicklungsstufe ins Bewufstseyn zurückgenommen ward, und in dieser Selbstbesinnung der Geist neue Kraft gewann, so ist damit ein solches wechselseitiges Sich bedingen der Geschichte und Philosophie gesetzt, dafs es unmöglich scheint, beide von einander getrennt darzustellen. Und wenn nun dennoch in allen Darstellungen dieser Art,

nicht die Weltgeschichte mit der Geschichte der Philosophie zugleich abgehandelt wird, so fragt sich, mit welchem Rechte dies geschieht und welchen Einflufs auch bei der Trennung beider, jene erkannte Wechselwirkung auf die Behandlungsweise äufsern mufs? — Es ist nun allerdings nicht zu leugnen, dafs eine Darstellung der Universalgeschichte mehr die Einheit des Geistes heraus heben, und, aufser vielem Andern, auch dies für sich voraus haben würde, dafs sie nicht aus andern Gebieten lemmatisch Etwas vorauszusetzen hätte, und wünschenswerth wäre es, dafs eine solche uns geschenkt würde. Indefs ist die Trennung beider Gebiete, theils wegen der beschränkten Kraft des Einzelnen natürlich geworden, theils auch dazu geeignet, zu deutlicher Einsicht zu bringen, und von einander zu sichten, was dem einen, und was dem andern Gebiete angehört. — Werden sie aber von einander getrennt, so tritt sogleich ein grofser Unterschied hervor, je nachdem die eine oder die andere für sich betrachtet wird. Nämlich die Abhängigkeit der That des Geistes von dem entwickelten Bewufstseyn, findet am Anfange der Entwicklungsreihen gar nicht Statt, — da setzt der Geist sich instinctartig und

reflectirt nachher auf sich — sondern erst beim Fortgange, also nicht beim Setzen des ersten Momentes, sondern erst beim Uebergehen zum zweiten, dritten u. s. f. wird das begreifende Bewufstseyn Motiv der Fortentwicklung. Umgekehrt ist es bei der Entwicklung des Bewufstseyns. Da zeigt sich die Unabhängigkeit des Bewufstseyns von dem, was der Geist ist, (seiner That) gerade am Anfange der Entwicklungsreihe am meisten. Der Beginn der Entwicklung des Bewufstseyns ist darum ganz unverständlich ohne seine Beziehung auf das, wozu der Geist sich in seiner That gemacht hat. Wenn nun aber im Fortgange sogar in der andern Reihe das Bewufstwerden des Geistes das ihn weiter Entwickelnde ist, so kann hier um so eher die Entwicklung des Bewufstseyns als eine stetige Reihe einzelner Stufen des Bewufstseyns betrachtet werden, welches nicht von Aufsen her zur Entwicklung getrieben wird sondern sich selbst treibt. Für den Fall einer Separation beider Gebiete wird sich darum folgender Canon ergeben: Die Darstellung der Weltgeschichte wird beim Beginn derselben keine Rücksicht zu nehmen haben auf das Bewufstseyn, welches der Geist über sich hat, im Fortgange aber

wird sie immer wieder auf die Stufe der Entwicklung des Bewufstseyns Rücksicht nehmen müssen, welche der Geist erreicht hat, und in welcher er Kraft zur weitern Thätigkeit erlangt. Freilich wird dies nicht eine Berücksichtigung der Philosophie wie sie sich zuerst ausspricht, seyn, sondern ihrer, insofern sie aufgehört hat Wissenschaft zu seyn und allgemein herrschende Anschauungsweise geworden ist. (Z. B. möchte wohl kein Historiker die französische Revolution ohne die Zeit der Aufklärung darstellen können). — Dagegen die Darstellung der Geschichte der Philosophie, wird am Anfange am meisten ihre Abhängigkeit von der Weltgeschichte hervorheben. Im weiteren Verlauf tritt diese mehr zurück, und erscheint er als Auseinanderlegung der in der ersten Stufe der Philosophie enthaltenen Momente. Wo aber im Verlauf der Entwicklung ein relativer Anfang hervortritt, d. h. an wichtigen Epochen, wird wieder mehr auf den Zusammenhang mit der Weltgeschichte hingewiesen werden müssen [1]). An Punkten die diesen Charakter nicht haben, sind solche Hinweisungen nicht so nothwendig. (Beispiele sol-

---

[1]) H. Ritter, Gesch. der Phil. 1. Th. pg. 5.

cher Epochen sind der Eintritt des Christenthums, die Reformation u. s. f.)

4. Dafs keine andere Entwicklung des Geistes denkbar ist, und also auch keine andere Geschichte desselben, folgt schon daraus, dafs der Geist sich immer thätig verhält; ist nun kein anderes Verhalten denkbar als das nach Aufsen oder zu sich selbst, so folgt daraus, dafs seine Entwicklung nur die seines Thuns, oder seines sich Begreifens ist. Damit streitet nun auch nicht, dafs uns empirisch Erscheinungen entgegentreten, welche dem Geist noch in andrer Beziehung eine Geschichte zuzuschreiben scheinen. Nämlich man spricht von Kunstgeschichte, von Rechtsgeschichte, von Religionsgeschichte u. s. f. Sind nun diese nicht Geschichte, oder wenn sie es sind, in welches Gebiet gehören sie? Sofern der Geist in seinem Wirken nach Aufsen mit der Materie in Conflict geräth, und diese zu überwinden trachtet, ist dies Ueberwinden der Materie (Kunst) doch seine That, und in sofern die Entwicklung seines Siegs über die Materie in der Zeit erscheint, gibt es eine Geschichte dieser That d. h. eine Kunstgeschichte, die also Theil der Weltgeschichte ist. Eben so sind die Gesetze und Rechte Gestalten,

objective Bestimmungen, welche der Geist aus sich heraussetzt, seine Thaten. Eben so gehört dazu diejenige Seite der Religionsgeschichte, die man Kirchengeschichte im engeren Sinne nennt, wenn man darunter die Entwicklung des Geistes zu einer, in der Zeit und im Raume sich darstellenden, Gemeinschaft versteht. Was aber die Religionsgeschichte betrifft, sofern man sie von der Kirchengeschichte unterscheidet, so hat der Inhalt einer bestimmten Religion, indem er unverändert derselbe bleibt, keine Geschichte. Eine Religionsgeschichte wäre also nur entweder eine Geschichte der verschiedenen Religionen oder vielmehr des durch die verschiedenen Religionen sich fortentwickelnden Geistes. Da nun die Religion das Wissen von dem Verhältnifs des Menschen zu Gott, und also Bewufstseyn des Geistes über sich selbst (in einer Beziehung) ist, so gehört die Entwicklungsgeschichte der Religionen allerdings zur Geschichte der Philosophie. Oder man versteht unter Religionsgeschichte, was man auch Dogmengeschichte, Geschichte des Lehrbegrifs genannt hat, wo schon der Name darauf hindeutet, dafs hier die Entwicklung des wissenschaftlichen Bewufstseyns sich darstellt. — So läfst sich dies

von Allem zeigen, was zur Geschichte gerechnet wird.

§. 3.

Inhalt der Geschichte [1]).

Den Inhalt der Geschichte bilden die einzelnen Momente in dem Entwicklungsgange des Geistes, die sich in der Weltgeschichte als die Thaten, in der Geschichte der Philosophie als die Gedanken und philosophischen Systeme einzelner Individuen (Völker oder Personen) manifestiren.

1. Indem die Entwicklung des allgemeinen Geistes sich in der zeitlichen Erscheinung zeigt, erscheint sie als Folge einzelner für sich bestehender Punkte, und wenn die ganze zeitliche Entwicklung des Geistes seine That genannt ward, so zeigt sich diese That als ein Nacheinander von einzelnen Thaten. Die Diener des allgemeinen Geistes, die seine Thaten auszuführen haben, sind

[1]) Zum ganzen §. vgl. Hegel Vorl. ü. Gesch. d. Phil. 1. Bd. Einleitung.

die einzelnen Subjecte, die welthistorischen Personen, die als solche nicht nur einzelne Menschen sind, sondern eine höhere Weihe, als Werkzeuge einer höhern Macht, haben. Wem das Geschäft aufgetragen ist, die Thaten des Weltgeists zu vollführen, der ist der welthistorische Mensch, das welthistorische Volk. Wenn nun, wie gesagt, der allgemeine Geist in seiner geschichtlichen Entwicklung sich als eine Folge der verschiednen Zeitgeister zeigt, die sich einer den andern ablösen, so ist es näher der Zeitgeist, der sich in den welthistorischen Individuen oder Völkern concentrirt, und sie zu Werkzeugen macht, die seine Thaten ausführen. Daſs die welthistorischen Personen nicht nur als Einzelne wirken, erkennt das religiöse Bewuſstseyn an, welches in der Geschichte die Vorsehung Gottes walten, und die Menschen, welche in der Geschichte mächtig hervortreten, als Werkzeuge einer höhern Macht ansehen läſst, — sey es nun als eine Geiſsel, sey es als einen Wohlthäter. Allerdings aber ist die religiöse (vernünftige) Betrachtungsweise der Geschichte mehr oder minder selten geworden, und der gewöhnlichen irreligiösen Ansicht wegen das Aufgestellte weiter auszuführen. Diese gewöhnliche Ansicht

sieht in der Geschichte und ihren Begebenheiten nur eine Folge einzelner Thaten einzelner Menschen, und setzt damit einerseits die Würde des Weltgeists herab, indem sie sein Walten und Sich entwickeln für das Spiel einzelner Willkühr ansieht, andererseits die Würde aller zu einer Zeit lebenden Menschen, indem es die entwürdigendste Ansicht ist, dafs Alle Nichts vermöchten gegen Einen ihres Gleichen (gegen das welthistorische Individuum). Die richtige Ansicht sieht in einem solchen scheinbaren Siege des Einzelnen nur seine Legitimation und die Macht des allgemeinen Geistes. Der Beweis, dafs in einem Individuo wirklich der Zeitgeist sich manifestire, liegt in der Macht, womit das Individuum ausgestattet ist. Die Gewalt, die es ausübt, ist seine Beglaubigung. Allerdings bleibt auch der Träger solcher Würde immer Individuum, und hat, obgleich gröfser als sie, weil der Geist sich nur starke Gefäfse sucht, wie die anderen Individuen seine individuellen Absichten und Zwecke und Neigungen. Wo diese mit dem, vom Zeitgeist aufgelegten, Geschäfte streiten, da werden sie verfehlt — *fata nolentem trahunt* — und das Individuelle erscheint als das Eitle, Verkehrte und Vergängliche. Dage-

gen, wo das Individuum mit diesen seinen Absichten in dem höhern Beruf aufgeht, und frei das Aufgetragne vollführt, so daſs seine Zwecke eben auch Zweck des Geistes sind, da tritt die innere Befriedigung des Individuums hervor, seine Freude an diesem Werke — *fata volentem ducunt* — und nach Auſsen hin: Anerkennung des Individuums als solchen — Ruhm, und Liebe zu seiner Person. Diese Leiden und Freuden sind ganz sein persönliches Eigenthum; dem treibenden Geiste miſslingt nichts, und kein Zeitgeist erscheint seinem Begrife mehr entsprechend als der andre. Allerdings könnte nun als Einwand angeführt werden, daſs die welthistorischen Individuen selbst von dieser ihrer höhern Würde nichts wüſsten. Aber da ist erstlich zu erinnern, daſs während sie wirken, sie meist in die That sich verlieren und als Künstler d. h. unbewuſst von der Idee getrieben wirken. Die Erkenntniſs, in welcher Vollmacht sie dies thun, tritt erst nach vollendeter That ein (vgl. §. 2.), und bei manchem welthistorischen Individuum kommt es nie zu dieser Reflexion. Tritt sie nun aber hervor, so ist zweitens zu bemerken, daſs das Ergebniſs der Reflexion allerdings ein falsches seyn kann, eine Selbsttäu-

schung. Ist bei dem Individuo das Ergebnifs der Reflexion auf sich und seine Bedeutung dies, dafs es Alles was es vollführte, nur vollführt habe als eignen Einfall, so trifft es der Fluch der Eitelkeit, dafs ihm sein Wirken als jeder höhern Weihe ermangelnd erscheint, und darin geht ihm die innere Sicherheit und Befriedigung verloren, erkennt es aber, dafs es etwas Wahrhaftes, eine Idee zu realisiren hat, so ist dies Kraft gebend zu, und Befriedigung gewährend nach der Vollführung. Nur mufs stets bedacht werden, dafs es Aufgabe genug ist, die Thaten der Zeit zu vollführen, und ist von dem, dem diese Aufgabe gestellt ist, nicht zu verlangen, dafs er ganz sich und die Zeit begreife, der Geist theilt seine Arbeit (1. Cor. 12, 7.), eben so wenig aber, daraus, dafs er seine Würde nicht begreift, zu folgern, er habe sie gar nicht. Mit oder ohne sein Wissen ist jedes welthistorische Individuum Repräsentant und Product seiner Zeit.

2. Ganz dem analog zeigt sich nun die Entwicklung des Bewufstseyns, das der allgemeine Geist über sich hat, in den verschiednen Stufen so, dafs in den verschiednen Zeiten das Bewufstseyn des allgemeinen Geistes sich wiederum in Einzelnen fixirt, und von ihnen ausgesprochen wird.

Diese sind es, welche das Bewufstseyn des Zeitgeistes über sich selbst auszusprechen, berufen sind. Das Bewufstseyn nun, was die verschiednen Zeitgeister über sich haben, sind die Zeitphilosophien, die, welche sie auszusprechen und darzustellen haben, sind die einzelnen Philosophen. Obgleich man nun bei diesen nicht, wie etwa bei den Heroën der Weltgeschichte, sich auf ihre eigne Meinung von sich berufen kann, welche sie ihre Philosophie für ihre eignen Einfälle u. dgl. halten lasse, weil wohl ohne Ausnahme ein jeder Philosoph von seinem System sagen wird, es sey Wahrheit, also nicht von ihm gemacht, sondern höchstens entdeckt, — so ist doch gerade hier die Meinung noch gewöhnlicher geworden, dafs man es nur mit dem Eigenthum einzelner Menschen zu thun habe. Die Begebenheiten der Weltgeschichte erscheinen so grofs und wichtig, dafs die Menschen doch noch eher den Finger eines höhern Wesens darin erblicken, die Arbeiten der Philosophen so klein und so lichtscheu und nächtlich, dafs davon keine Rede zu seyn pflegt, dafs sie mehr seyen, als Erzeugnifs und Eigenthum dieser Einzelnen. Zunächst widerspricht dem schon, dafs man von orientalischer, griechischer, christlicher

etc. Philosophie spricht und also einen Zusammenhang dieser Philosophien nicht nur mit einzelnen Personen, sondern mit dem Christenthum, Griechenthum etc. anerkennt, dann aber ist bei jener Ansicht der objective Beweis vergessen, den die Philosophen für ihre höhere Würde haben, und der wie bei den Heroën in ihrer Gewalt liegt. Ihre Macht, ihr Einfluſs, den sie äuſsern, ist die Beglaubigung, daſs sie Werkzeuge einer höhern Macht sind. Diese Gewalt zeigt sich einerseits positiv, so, daſs der Einzelne, welcher die Philosophie der Zeit zuerst ausspricht, die Uebrigen zwingt, sich ihm zu unterwerfen, und mit ihm das Bewuſstseyn der Zeit auszusprechen (Stiften der Schule), andrerseits negativ. Weil nämlich, wo eine neue Stufe des Bewuſstseyns ausgesprochen wird, Viele, ja die Mehrzahl derer, welche philosophiren einer andern (der frühern) Stufe angehören, so werden sie, wo dem neuen Bewuſstseyn Gewalt gegeben ist, diese Gewalt zwar ahnden, aber als Gefahr, und so polemisch, wenn nicht als Anhänger, als Gegner, die Wichtigkeit der neuen Erscheinung anerkennen. — Das Individuum bleibt auch hier Individuum, das seine subjectiven Einfälle und Gedanken hat. Je mehr

um diese subjectiven Meinungen ihm Werth haben, und es sie für das Höchste hält, und je mehr es nun diese seine subjectiven Ansichten, oder auch zufälligen Kenntnisse u. s. f. in das mit hineinzutragen suchte, was es als Organ auszusprechen hat, um so mehr würde es seine Stellung verkennen, um so mehr ein unwürdiges Werkzeug seyn. Die Möglichkeit eines solchen Verhältnisses ist nicht abzustreiten, und die Erfahrung, daſs manche Philosophen in der That ihrer Individualität so viel Gewicht beilegen, als sey die Hauptsache bei der Wahrheit, daſs sie sie (etwa zuerst) gefunden haben, zeigt es, daſs es noch immer solche gibt, welche weissagen, weil sie — Hohepriester sind. — Je mehr aber die Eitelkeit zurücktritt durch die Zucht des Gedankens, und so „das Eigenthümlichkeitslose Denken selbst producirendes Subject ist," — um so weniger wird sich nur Individuelles einschleichen, und desto mehr wird der Repräsentant einer Geistesstufe mit unzersplitterter Kraft nur das, was der Geist ihm sagt, ans Licht zu fördern im Stande seyn. Wenn der Philosoph seinen subjectiven Meinungen zu Gefallen, Etwas hineinträgt in die Verkündigung der Wahrheit, wenn er sich will geltend machen,

statt dessen, der ihm Vollmacht gegeben, so hat diese Eitelkeit das Loos des Eitlen. Sein Versuch wird zu nichte. Die subjective Schlacke, das was aus der Individualität des Philosophen unbegründet, nicht als organischer Bestandtheil der Philosophie zu ihr hinzugetreten ist, das wird sogleich vernichtet, sobald eine andre Gestalt auftritt und taucht in die Vergessenheit, der es angehört. Bestand hat nur das, was über alle Individualität erhaben ist. — Mit oder ohne Wissen des Philosophen, der sie zuerst verkündigt, ist jede Philosophie Product und Spiegel ihrer Zeit.

3. Eben so aber, wie in den Thaten, in welchen sich die Entwicklung des Geistes manifestirt, blofs die eine That des Geistes zu erkennen ist, d. h. wie seine Entwicklung nur eine ist, — eben so ist auch das Bewufstseyn, das er über sich hat, d. h. die Philosophie nur eine, und die verschiedenen Philosophien nur Stufen in der Entwicklungsgeschichte derselben (vgl. §. 2, 2). Wie gesagt ist das Statuiren eines Weltplans, wenn schon in der Weltgeschichte selten, doch fast unerhört in der Geschichte der Philosophie. Eher noch in der Geschichte der Begebenheiten, nur in der Geschichte der selbstbewufsten Ver-

nunft soll keine Vernunft herrschen. Aufser der Ansicht, dafs die Philosophie **nur** Werk und Eigenthum der Philosophen sey, liegt diesem Sichsträuben noch eine andre Meinung zu Grunde, die, ob sie gleich jener ersten ganz widerstreitet und sie widerlegt, dennoch naiver Weise sich oft mit ihr verbindet. Es ist nämlich in die herrschende Vorstellungsweise eine Verachtung des Denkens getreten, und eine Desperation daran, je im Denken die Wahrheit zu erlangen. Darum sagt man: Wer will darin, was doch **nur** Gedanken sind, irgend ein Gesetz oder eine Nothwendigkeit der Entwicklung voraussetzen? Aber diese Ansicht von der geringen Bedeutung und Nichtrealität der Gedanken ist selbst Ergebnifs einer (nicht längst vergangnen) Philosophie, die in die allgemeine Bildung getreten ist (vgl. § 2, 3.). Hätte diese Philosophie nicht solchen Einflufs geäufsert, so würde das *punctum saliens* der Demonstration gegen das Denken gar Niemanden in den Sinn kommen. Ist es aber nun herrschendes Vorurtheil geworden, und behauptet man es, zugleich aber auch dafs die Philosophie nur das Eigenthum Weniger, Einzelner sey, so widerspricht man sich selbst, indem man durch die That zeigt, dafs das

philosophische Bewufstseyn nicht, wenigstens nicht lange, isolirt dasteht, sondern das allgemeine Bewufstseyn ist, und darum auch allgemein herrschend wird. (Ein Isolirtstehen etwa der Kantischen Philosophie wird in einer Zeit, in welcher die Resultate derselben allgemeines Vorurtheil geworden sind, kaum Einer behaupten.) — Es wird nun aber gegen die Ansicht, als seyen alle Philosophien nur die eine Philosophie, Etwas angeführt, was ihr gefährlicher scheint, als jene Vorurtheile, nämlich die Erfahrung. Diese, sagt man, widerlege eine solche Ansicht. Denn wenn man die Verschiedenheit der, zu verschiedenen Zeiten aufgestellten, Philosophien ansehe, und bemerke, wie eine von der andern nicht nur abweiche, sondern mit Bewufstseyn ihr widerspreche, sie zu widerlegen trachte, ja auch wirklich widerlege, — so sey dies ein Beweis dafür, dafs die einzelnen Philosophien nicht Stufen in einer Entwicklung des Geistes, sondern Meinungen Einzelner seyen. Was nun diese Erfahrung betrifft, so ist sie ganz richtig, aber die Argumentation gegen uns dennoch falsch, weil aus der Verschiedenheit der einzelnen philosophischen Systeme gefolgert wird, was nicht sollte, und man ihre Entgegensetzung oberflächlich ansieht. Es wird

nämlich da behauptet, dafs, weil die einzelnen Philosophien verschieden seyen, sie nicht Entwicklungsstufen eines Geistes seyn könnten, während doch wenn sie Entwicklungsstufen sind, ihre Verschiedenheit nicht nur möglich, sondern nothwendig ist. Wenn der Geist sich entwickelt, so ist es nothwendig dafs die Stufen seiner Entwicklung verschiedene sind, denn im entgegengesetzten Falle, wären es ja nicht verschiedne Stufen, sondern eine d. h. er entwickelte sich nicht, sondern bliebe stehn, und so ist die Sache gerade umzukehren, und dem, der in den Philosophien nicht die Entwicklung eines Geistes anerkennen will, ihre Verschiedenheit als Beweis dafür anzuführen. — Ein Andres scheint es nun freilich, wenn gesagt wird, diese Verschiedenheit sey Entgegensetzung, und eine Philosophie widerlege die andere, aber auch hier läfst sich zeigen, wie dies Verhältnifs bei jeder Entwicklung eintreten mufs. Hegel bemerkt sehr treffend, dafs auch die Blüthe die Knospe widerlege etc. Indem eine Philosophie das Bewufstseyn ausspricht, welches der Geist auf einer Stufe erreicht hat, ist das Bewufstseyn das höchste, was er haben kann (in dieser Zeit) und so, als die höchste, absolute, Stufe spricht die Philosophie der Zeit das Errungene aus.

[illegible] darin, dafs die folgende [illegible] bestehn läfst, nur aber ihre [illegible] sie, was in jener als das [illegible] ausgesprochen ward, zum Moment [illegible] so ward was in der Knospe die höchste [illegible] war, in der Blume zum dienenden [illegible] Die frühere Philosophie ist damit nicht [illegible], sondern an ihren richtigen Ort gestellt [illegible] es ist nur gezeigt, dafs sie nicht die [illegible] höchste Stufe gewesen, und darin be- [illegible] die Widerlegung einer Philosophie durch die [illegible]. Diese Widerlegung ist Aufheben der frühern Philosophie, d. h. Negiren und Conserviren, und ist nothwendig, damit eine Entwickelung Statt finden kann. Mag dieses Fortschreiten nun so vor sich gehn, dafs die folgende Philosophie die vorhergehende ganz anerkennt, und bestehn läfst, und nur das Princip tiefer begründet, so dafs es nicht mehr Princip ist, — oder mag es darin bestehn, dafs die folgende Philosophie polemisch gegen die vorhergehende, das entgegengesetzte Princip geltend macht, und so die Ergänzung zu einer Einseitigkeit bildet, (wo sogar der Fall eintreten kann, dafs die, sich ergänzenden, Philosophien gleichzeitig auftreten und sich bestreiten, und die Zeit-

philosophie so an zwei Individuen vertheilt ist,) — mag endlich die Entwicklung so vor sich gehn, dafs eine Philosophie auftritt als, das früher Dagewesene, sich Widersprechende, vermittelnd, — in allen diesen Fällen geht die Entwicklung nicht ohne Widerlegung vor sich. Jede Philosophie mufs sich für die höchste Stufe der Entwicklung halten, weil sie es wirklich ist, und eine höhere annehmen schon diese höhere seyn hiefse; und jede folgende mufs diese Würde bestreiten d. h. sie widerlegen. Und so ergiebt sich denn, was sich schon aus der Continuität der Entwicklung folgern liefs, dafs jede Philosophie, wie sie Product ihrer Zeit, so auch Product der vorhergehenden Philosophie ist[1]). Die oben angedeuteten Weisen sind die gewöhnlichsten, wie sich eine Philosophie an die Vergangenheit knüpft, und ihren Zusammenhang mit frühern Gestalten beurkundet, aber auch in den Fällen wo sich der Anknüpfungspunct nicht zeigt, und sogar

---

[1]) Auch in der Weltgeschichte ist dies Verhältnifs, dafs ein jedes Individuum Product ist der von andern Individuen vollbrachten Thaten, und das Wort Napoleons bei Friedrich II. Grabe hat eine tiefere Wahrheit, als die meinen, die nur ein Compliment darin sehn. Wäre nie ein Friedrich gewesen (was freilich nicht denkbar) so wäre die Geschichte eine andre.

Der Fort[illegible] ohne daſs man voraussetzen kann, Philosoph[illegible] früheren Bestrebungen nur gekannt, ein Stellung[illegible]schritt, wie etwa J. Böhm, verhält sichs absolut [illegible]. Denn, ohne daſs er das System, herab[illegible] vorherging, als System kennt, steht Entw[illegible] ein Solcher mit ihm in Verbindung, in- Kel[illegible] Anschauungsweise, von der er geleitet ward, vern[illegible] sein Werk [1]), und auch nicht der Anfang ei- (M[illegible] absolut Neuen ist, sondern früher Errungenes, le[illegible] in die Zeitvorstellungen Uebergegangenes. Dies st[illegible] Ueberkommene und von dem Vorgänger Genom- fo[illegible]mene bildet den Anfangspunkt, von dem, begrün- fr[illegible]dend oder widerlegend, ausgegangen wird. In dem re[illegible] Erwähnten liegt denn auch der Grund, S[illegible] uns nicht irren darf, wenn ein Philosoph s[illegible] seine Originalität zu retten) nichts davon v[illegible], daſs seine Philosophie Product der u[illegible] ist, und meint, er habe Neues be- ni[illegible] kann sehr wohl ein solches Verhält- s[illegible], daſs er das richtige Be- [illegible] ist.

[illegible] Böhm [illegible] seine Gedanken [illegible], und sind ihm in der That ge-

§. 4.
Darstellungsweisen der Geschichte.

Je nachdem bei einer Darstellung der Geschichte die einzelnen Facta, oder die einzelnen Individuen, von denen sie ausgeführt wurden und deren subjective Beschaffenheit, oder ein subjectiver Gedanke, der durch die Geschichte hindurchgehe, oder der allgemeine Geist, der sich in der Geschichte manifestirt, zum Gegenstand genommen wird, je nachdem ist eine solche Darstellung plastisch (chronikalisch), oder psychologisch, oder pragmatisch, oder philosophisch.

Nach Allem bisher Dargelegten ergibt sich für den Inhalt der Geschichte (die einzelnen Facta) dies: Sie sind zwar 1) zeitliche Erscheinungen, und als solche 2) durch einzelne Individuen vollbracht, aber nicht nur dies, sondern sie sind 3) Momente in einer Entwicklung und zwar 4) in der nothwendigen, im Begrif des allgemeinen Geistes selbst begründeten Entwicklung desselben. Jedes einzelne Factum sowol, als auch der ganze Complex derselben kann nun ausschliefslich, oder vor-

[illegible] dieser Bestimmungen aufge- [illegible] verschiednen Auffassung dar- [illegible]

[illegible] zählung der einzelnen Momente in [illegible] nur so, wie sie sich zugetragen ha- [illegible] man einen bestimmten Faden durch [illegible] nachzuweisen sucht, und ganz ohne [illegible] darauf, daſs die einzelnen Facta sonst [illegible]gend etwas sind, als eben Facta, nennen [illegible] plastische Darstellung. Sie hebt in der [illegible]ichte das ganz richtige Moment hervor, daſs [illegible]nhalt derselben einzelne Facta sind. Die [illegible]onik hat diesen plastischen Charakter, — die [illegible]sten Geschichtschreiber des Alterthums gehören [illegible]her. Ganz rein möchte es nicht möglich seyn, [illegible]esen Charakter zu behaupten (ausgenommen etwa [illegible]s Verfahren bei den Diarien der chinesischen Kaiser), weil schon jedes Abwägen des Wichtigern und Unwichtigern in der Geschichte, in die Darstellung Etwas hineinträgt, was die einzelnen Facta nicht enthalten, da alle, in sofern sie geschehen, gleich wichtig sind. Indeſs nähern sich der rein plastischen Darstellung die sogenannten geschichtlichen Darstellungen ohne Räsonnement. Die neuere Zeit, welche sich im Räsonniren oft über

die Gebühr gefällt, und in der es Mode geworden ist, daſs auch in der Behandlung der Geschichte der Darsteller lieber sich, als die Geschichte geltend macht, läſst diese Art Darstellungen seltner werden, als es wünschenswerth ist. Feſsler, der überhaupt treffliche Winke über die Bedeutung und Würde der Geschichte gibt, nennt (in seinen Resultaten meines Denkens und Erfahrens) diese Art der Darstellung, Darstellung der Erscheinung, und führt als Beispiel einer solchen den Satz an: Cäsar hat Rom bekriegt. Die Frage, welche sich der vorlegt, der eine plastische oder chronikalische Darstellung geben will, ist die: Was ist geschehn? Es ist diese Darstellungsweise in der Behandlung der Weltgeschichte nicht genug zu empfehlen, da nur durch sie die Facta der Vergangenheit unverfälscht aufbewahrt werden, und so das Material der Geschichte gesichert wird. Die Tradition, auch eine plastische, chronikalische Darstellung, macht allein eine Geschichtsdarstellung möglich, indem sie, was geschehen, nicht vergehen läſst. Und so muſs man es eine Verkennung des Wesens der Geschichte nennen, wenn, oft von einem ganz richtigen Standpunkte aus (wie z. B. von H. Leo in seiner Beurtheilung der Schlosserschen Geschichte) über

[illegible] Facta erzählende, Geschichtsdarstel-[illegible] Stab gebrochen wird.

Das Zweite, was sich ergeben hat für den [illegible] der Geschichte, ist, dafs die Facta geschehen [illegible] durch Individuen, welche, als solche angesehn, [illegible] Triebe, Zwecke, Neigungen bei Vollbringung dieser Thaten hatten. Werden nun bei der Darstellung diese besonders hervorgehoben, und wird dabei davon abstrahirt, dafs die Individuen Werkzeuge waren, so entsteht die psychologische Darstellung, welche Alles auf die Zwecke und Absichten des handelnden Individuums zurückführt, und durch sie die Facta erklärt, oder vielmehr nur dies erklärt, wie das Individuum dazu kam, irgend Etwas zu vollbringen. Fefsler nennt diese Darstellungsweise Darstellung des Scheins. Die Frage, die sich der Geschichtschreiber in dieser Hinsicht vorlegt, ist: wodurch ist das geschehn. Der Satz etwa: Cäsar hat Rom bekriegt, weil er ehrgeizig war, oder, weil er einsah, dafs die Republik sich überlebt hatte, u. dgl. ist ein Beispiel dieser Darstellungsweise. Wenn aber hiermit das, was erklärt wird, eigentlich nicht die Begebenheit ist, sondern nur das Thun des Individuums, das aber was erklärt wird, die Hauptsache ist, so springt

in die Augen, wie eine solche Betrachtungsweise den höhern Gesichtspunkt der Geschichts-Betrachtung nicht nur ignorirt, sondern leugnet, und indem sie so psychologisch die Motive etc. zur Hauptsache macht, für die Biographie sehr passend, für die Behandlung der Geschichte aber, in der es sich um mehr handelt, als um Einzelner Gemüthsbeschaffenheit, nicht am Ort ist. — Mit dieser Behandlungsweise, die doch wenigstens für die Biographie lobenswerth ist, hängt eine andere zusammen, der man dieses Lob nicht geben kann, die nämlich nicht auf die psychologischen Gründe allein zurückgeht, sondern, und vorzüglich, den zufälligen Veranlassungen der Begebenheiten nachspürt, und die Geschichte ansieht als ein Aggregat der sonderbarsten Zufälligkeiten. So z. B. wenn gesagt wird, dafs die französische Revolution einen andern Ausgang genommen hätte, wenn Ludwig XVI. nicht gefrühstückt hätte, oder ohne die Gänse im Capitol wäre Rom nicht errettet etc. Solche wenns und abers sind wohlfeil zu haben, der Witz gefällt sich darin, auszudenken was vielleicht geschehen wäre; aber solche Darstellung hat gar keinen Werth, obgleich man gerade bei derlei Darstellungen sehr viel davon gesprochen

hat, dafs sie dem Causalzusammenhang so genau nachspürten. Zu der Gedankenlosigkeit, welche Ursache und zufällige Veranlassung verwechselt, hat sich kleinliche Eitelkeit gesellt, welche sich über ihre eigene Unbedeutendheit tröstet damit, dafs ihr nur die zufälligen Umstände fehlen, bei denen ein Andrer grofs wurde. Auch die Art, gerade in solchen Zufälligkeiten den Finger der Vorsehung am meisten zu finden, spricht eben nicht für die reinste Religiosität.

3. Der dritte Gesichtspunkt bei Betrachtung der Geschichtsmomente ist der, dafs sie Stufen sind in einer Entwicklung, und also das Eine, was sich in der Geschichte entwickelt hat, dargestellt werden mufs. Wird nun als das sich Entwickelnde irgend ein subjectiver Gedanke des Schriftstellers angesehn, oder wenn er selbst auch gar nicht glauben sollte, dafs dieser Gedanke wirklich Princip der Entwicklung sey, setzt er nur in seiner Behandlung diesen Gedanken fest als den leitenden, so dafs Alles, was erzählt wird, dazu dient, diesen Gedanken ins Licht zu setzen, so ist seine Darstellung pragmatisch, d. h. es ist ein gewisses *πρᾶγμα*, das er sich vorgesetzt hat, und das er durch seine ganze Darstellung hindurchführt. Den

formalen Werth einer solchen pragmatischen Geschichtsdarstellung bestimmt das, ob sie wirklich dies eine Pragma durch alle Facta consequent durchführt, den materialen die höhere oder geringere Würde des erwählten Pragma. Was den formalen Werth betrifft, so können Darstellungen, die als zu behandelndes Pragma etwa die Entwicklung der Kriegskunst, oder das Gleichgewicht der Staaten, nahmen, ganz gleichen Werth haben. Wesentliches Merkmal aber der pragmatischen Geschichtsdarstellung, wodurch sie sich von der unten zu betrachtenden philosophischen unterscheidet, ist immer dies, daſs der Gedanke, der durch die ganze Darstellung durchgeführt wird, ein subjectiver, willkührlich erwählter ist, so daſs die ganze Geschichte erscheint als Vehikel dieses einen subjectiven Gedankens. Die Frage: mit welcher der pragmatische Historiker alle Facta ansieht, ist diese: zu welchem Ende ist dies geschehn, — wozu? — Wirkliche Gültigkeit haben solche Darstellungen nur für den, welcher das Pragma des Schriftstellers auch zu dem seinigen macht, so daſs er es für ein würdiges und wesentliches anerkennt, und da ist allerdings nicht zu leugnen, daſs gar manche pragmatische Historiker darin sich irren, daſs sie die Prätension machen,

es solle Jeder ihr, zufällig erwähltes, Pragma gelten lassen, und am Ende meinen, um bei dem oben angeführten Beispiel zu bleiben, die ganze Geschichte habe wirklich den Zweck, die Kriegskunst etc. zu entwickeln und zu vervollkommnen. Abgerechnet dies, haben solche Darstellungen ihren Nutzen; den, dafs das geschichtliche Material mehr ans Tageslicht gefördert wird, — zunächst in einer Beziehung. Die historischen Forschungen, die durch das vorgesetzte Pragma mehr eine bestimmte Richtung bekommen, können deshalb Alles, was sich ihnen ergiebt, genauer und gründlicher untersuchen, als wenn sie ohne eine solche beschränkende Rücksicht, ins Unbestimmte unternommen werden. Genau genommen ist jede Geschichtsdarstellung, die etwa ein einzelnes Volk zum Gegenstand nimmt, eine pragmatische Darstellung, da sie die Geschichte der übrigen Völker nur berührt, als diente sie, die Geschichte dieses Volkes zu bilden. —

4. Die vierte Darstellungsweise der Geschichte ist die philosophische, wenn nämlich der Gesichtspunkt festgehalten wird, dafs alle Facta der Geschichte nur Momente in der nothwendigen Entwicklung des Geistes sind, und sie also nachgewiesen werden, als im Begrife des Geistes selbst

gegründet. Fefsler nennt eine solche Darstellung Darstellung des Geistes (z. B. Cäsar hat Rom bekriegt, weil der Geist eine Stufe erreicht hatte, auf der er die römische Republick nicht mehr ertrug) hat indefs sie und die pragmatische Darstellung nicht geschieden, indem er der Subjectivität des Schriftstellers so viel Raum läfst. Die Frage, welche der philosophische Historiker an die Geschichte thut ist: Warum ist das geschehn, d. h. worin liegt die innere Nothwendigkeit, und sein Zweck ist, die Geschichte als im Begrif des Geistes enthalten, und als Explication desselben, darzustellen. Es ist nicht zu leugnen, dafs dem Inhalte nach es Annäherungen zwischen der pragmatischen und philosophischen Darstellung geben kann, wenn nämlich der pragmatische Geschichtschreiber durch die wahre philosophische Idee sich leiten läfst, aber ihr eine so subjective Haltung gibt, dafs sie der Form nach zu einem blofsen Pragma herabsinkt, und so in der Form sich von einer streng philosophischen Darstellung ein grofser Unterschied findet. Damit schleicht sich denn gar vieles nur Subjective mit ein. Das ist bei Herder sehr oft der Fall, der in seinen, mehr der Vorstellung angepafsten Versuchen, viel Treffliches enthält. Eine streng durchgeführte

Philosophie der Geschichte haben wir noch nicht. Herder gibt Anfänge dazu. Fichtes Versuche haben eine zu subjective Gestalt. Ungeordnete, aphoristische tiefe Gedanken gibt Kapp. Die Vorlesungen von Hegel werden ausführlich geben, was in der Rechtsphilosophie angedeutet ist. Diese Versuche mögen die Möglichkeit einer solchen Behandlungsweise praktisch beweisen, da der strenge Beweis, dafs sie möglich sey, nur im System der Wissenschaft, und zwar nur in einem solchen System gegeben werden kann, aus welchem auch eine solche Darstellung hervorgehn kann. (Eine Undeutlichkeit, die etwa hierin liegen möchte, findet später ihre Erledigung). Hier kann ein solcher nicht erwartet werden, etwas Andres bedarf aber einer Erwähnung. Man hat solche Versuche so bezeichnet, dafs man sie genannt hat Constructionen der Geschichte *a priori*. Dieser Ausdruck, der auf einer irrigen Ansicht von der Denkthätigkeit beruht, ist etwas ungeschickt, und wäre es passender, vom Begreifen der Geschichte zu sprechen; aber dies bei Seite gelassen, ist hier der Ort, einige Folgerungen zu widerlegen, die man aus diesen Versuchen gemacht, und wodurch man sie in Verlegenheit zu setzen gesucht hat. Man

hat nämlich erstens gesagt, dafs, wenn es solche Construction geben könne, dafs da die Geschichte selbst etwas Unnützes sey, dessen es nicht bedürfe, und zweitens, dafs dann der Philosoph auch die Zukunft construiren müsse. Der erste Einwand, stricte genommen, dafs bei Möglichkeit einer solchen Construction die Geschichte selbst unnütz wäre, fällt in sich selbst zusammen. Denn wenn eine solche philosophische Construction doch offenbar ein Theil der Philosophie ist, die Philosophie aber das Bewufstseyn, das der allgemeine Geist über sich selber hat (§. 2.), und näher eine bestimmte Philosophie eine Stufe in seiner bewufsten Entwickelung, — wenn ferner das Bewufstseyn des Geistes nur in so fern entwickelt seyn kann, als er selbst entwickelt ist, so folgt daraus, dafs eine Stufe in der Entwicklung seines Bewufstseyns, d. h. eine bestimmte Philosophie, nicht möglich ist, ohne dafs überhaupt Entwicklung des Geistes da ist, d. h. (§. 1.) Geschichte. Wäre keine Geschichte da, d. h. keine Entwicklung des Geistes, so gäbe es zuförderst schon überhaupt keine Philosophie, d. h. kein Bewufstseyn des Geistes über sich selbst, denn das Erwachen zum Bewufstseyn wäre ja schon ein Weitergehen, d. h. Entwick-

lung, (pag. 13) — es gäbe noch minder eine bestimmte Philosophie, d. h. kein Bewufstseyn der Entwicklungsstufe, es gäbe ferner keine Philosophie der Geschichte, d. h. kein Bewufstseyn über die Entwicklung des Geistes. — So ganz stricte möchte aber jener Einwand auch nicht gemeint seyn, sondern die Meinung vielmehr die seyn, dafs, im Fall so eine Construction möglich sey, die Geschichte für den, der da construirte, unnöthig sey, in so fern, als er nichts davon zu wissen brauche. Hier mufs man nun genau unterscheiden zwischen dem Subject, welches construirt, und der Construction. Was diese letztere betrifft, so ist sie allerdings ganz unabhängig von der Kenntnifs der Geschichte, was sie darin zeigt, dafs sie ohne eine solche verständlich ist. Ein Beispiel möge das erläutern. Jeder weifs, dafs der Beweis des pythagoräischen Lehrsatzes verstanden werden kann, ohne dafs man vom Pythagoras etwas weifs, oder ohne dafs man sich von der Wahrheit des Satzes vorher durch Messung überzeugt hat. Pythagoras hätte nun diesen Beweis nicht gefunden, wenn er nicht ein weiser Mann gewesen wäre, und nicht vorher gemessen hätte u. s. w. Ist deshalb seine Weisheit oder sein Messen Fundament des Satzes, und besteht er nicht

ohne sie? — Dasselbe ist nun der Fall mit dem, der aus dem Begrif die Geschichte ableitet. Ihm ist die empirische Kenntnifs nöthig, weil er nur durch sie die intensive Kraft erhält, sie wegzuwerfen, und rein im Gebiet des Begrifs zu versiren. Was ihn betrifft, so ist das ganz richtig, dafs er nicht mehr construiren kann, als er empirisch weifs, ja noch mehr, in seiner Construction ist er vielleicht von der empirisch gegebenen Person ausgegangen und ist durch Vergleichung und Abstraction u. s. w. zu dem Begrif gekommen, aus dem er nachher deducirt, er hätte das auch nicht vermocht ohne seine Kenntnisse, aber ist erst der Begrif aufgestellt, so ist auch die Genesis desselben in dem bestimmten Individuo gleichgültig, und hat die Deduction Evidenz, ohne dafs man von der Genesis u. s. w. des Begrifs Etwas weifs, so ist das ein Beweis, dafs sie unabhängig davon ist. — Für den Construirenden also ist schon aus diesem Grunde die Kenntnifs der Geschichte nöthig, als er blofs so weit construiren wird, als seine Kenntnifs reicht, Sie ist ihm aber noch aus einer anderen Ursache unerläfslich, nämlich um das, seinen Begrifsbestimmungen Entsprechende in der zeitlichen Erscheinung nachzuweisen. Denn wenn der

... dem Begrif des Geistes eine Stufe ... die er in seiner zeitlichen Entwick- ... laufen mufs, und den Begrif dieser Stufe ... hat, so bleibt in der Erfahrung immer etwas ..., was nicht im Begrife aufgeht, nicht weil es zu hoch für ihn ist, sondern weil zu niedrig, das Zufällige, nur Zeitliche und Individuelle, und dies bringt er aus der Masse seiner historischen Kenntnisse hinzu, nicht etwa, damit es die Richtigkeit seiner Deduction beweise, sondern als das, der zufälligen zeitlichen Erscheinung, Angehörige. So, wenn er etwa bestimmt hat, dafs der Geist auf einer Stufe ein Individuum zu produciren habe, welches dies u. s. w. thue, und nun, nicht mehr construirend sagt: dies geschah in Cäsar. Das, was er hinzuträgt, bringt zu dem Begrif Etwas hinzu, was ein Begrifloses, unter dem Begrif Liegendes ist (τὸ ὂν μὴ ὄν), und darum wäre allerdings der Richtigkeit der Construction kein Abbruch gethan, wenn jener Nachweis in der Empirie unterlassen, und der wesentliche Cäsar, d. h. das Wesentliche in ihm allein, deducirt wäre. Hier zeigt sich nun das Ungeschickte des Ausdrucks, wenn man etwa verlangt, der Historiker solle den Cäsar construiren. Das kann er freilich nicht in der Weise, dafs er den Cäsar mit

Fleisch und Bein greifbar hinsetzt. Man drückt sich besser so aus: Seine welthistorische Bedeutung soll begrifen werden, wo man schon durch den Ausdruck absurden Forderungen entgeht; das Wesentliche in ihm soll begrifen (Schelling sagt, begreifen ist schaffen) werden; ist dies geschehn, so tritt das Empirisch-bekannte als ein Beiwerk hinzu. Hier ist nun Etwas zu bemerken, gegen einen Einwand, der neuerlich in einem sehr schätzenswerthen Werke (H. Ritter, Gesch. der Phil. I. Bd. pag. 18 ff.) erhoben ist, und von der entgegen gesetzten Seite ausgeht, als sonst die Einwürfe. Zuförderst müssen wir den Vorwurf der „lächerlichen Verwirrung der philosophischen und geschichtlichen Methode" bei Seite schieben, denn es ist gezeigt, dafs das Wort Geschichtlich nicht Epitheton zu Methode werden kann. Die Geschichte, objectiv angesehn, hat ihren eignen Gang, nur bei ihrer Darstellung kann es verschiedne Methoden geben; gäbe es nun, wie Hr. Prof. Ritter zu meinen scheint, nur eine der Darstellung der Geschichte geziemende, Methode, so hatte er das zu beweisen; eben so wenig kann pag. 19 in dem Satz, „dafs eine solche Ableitung aus dem Begrif nicht Sache der Geschichte, sondern der

Speculation sey, eben weil auch hier anstatt Geschichte Geschichtsdarstellung stehn mufs, der Gegensatz zwischen dieser (d. h. einer) und der Speculation (d. h. einer andern Darstellungsweise) Gültigkeit haben. Was vom Standpunct der vom Hrn. Prof. Ritter vorgezognen (plastischen vgl. den § unter 1) Darstellungsweise gesagt ist, ist, weil ihr Vorzug nicht erwiesen ist, ungültig. Der wichtigste Einwand ist pag. 20 gemacht, wo nämlich gefragt wird, ob ein solcher empirischer Nachweis nicht etwas ganz Unnützes sey? Diese Frage stellt sich nicht auf den Standpunct des blofsen Empirismus, der sie umkehren würde, sondern auf den Standpunct des Gedankens, dem Alles, was nicht Gedanke ist, als unnützes Beiwerk erscheint, und so ist der Ausdruck, dafs das Empirische „ein Ballast der Wissenschaft sey" nicht unpassend. Das ist nämlich ganz richtig, dafs der Nachweis, es sey so geschehen, die Gewifsheit, es habe so geschehen müssen, weder geben noch stärken kann; dieser Nachweis geschieht aber auch gar nicht der Construction wegen, sondern des empirisch Gegebnen wegen. Dieses bedarf einer Rechtfertigung, in diesem soll die Vernunft aufgezeigt werden, weil das Bedürfnifs des Menschen dies fordert, und darum

wird das, dem Begrif Parallele und ihm Entsprechende, in der Erfahrung nachgewiesen, weil jede Construction der Geschichte den Zweck hat, eine Theodicëe der Wirklichkeit zu seyn. Hr. Prof. Ritter stellt dann den Nutzen einer solchen Construction in Abrede, (woran nicht viel liegen würde, da die Wissenschaft überhaupt keinen Nutzen d. h. Zweck aufser ihr selber hat), indem er behauptet, dafs ein solcher Nachweis, etwa dazu unternommen, die wissenschaftlich Unmündigen zur Wissenschaft zu führen, diesen Zweck verfehlen müsse, weil da ihre Ueberzeugung nie eine begrifsmäfsige werden könne, — dieser Einwand ist etwas wunderlich, beinahe so wunderlich, als wollte man ein Kind nie buchstabiren lehren, weil es da nie zusammenhängend lesen, oder nie das Clavierspiel üben lassen, weil es da nie dahin kommen würde, ohne Uebung, d. i. vom Blatte zu spielen. — Wenn endlich Hr. Prof. Ritter seinen Ausfall gegen die Construction der Geschichte damit schliefst, dafs sie für Jeden, der den Begrif der Menschheit habe, zu spät komme, so beruht dies auf einer Ansicht von der begrifsmäfsigen Entwicklung, als sey diese nichts Anderes, als die sogenannte analytische Methode. Der Fortgang des Begrifs ist

ein lebendiger, organischer und Niemand wird behaupten wollen, dafs dem, der das Saamenkorn hat, der Baum der daraus komme, zu spät komme und unnütz sey. — Was aber Hr. Prof. Ritter zum Schlufs über die wissenschaftliche Bequemlichkeitsliebe sagt, ist vortrefflich; es ist nicht zu läugnen, dafs diese sich in allgemeinen Begrifen, namentlich in unserer Zeit, sehr gefällt, nur mufs man sich nicht verhehlen, dafs es auch eine geistige Bequemlichkeitsliebe giebt, die die Arbeit des Denkens scheuend, sich nur im Besondern wohl fühlt, und weil das Speculiren Arbeit und Mühe macht, lieber von Blatt zu Blatt schleicht. Die zweite Folgerung, welche man aus solchen Versuchen macht, und wodurch man die Unhaltbarkeit und Unmöglichkeit solcher Constructionen ins Licht setzen will, ist die, dafs der Philosoph dann auch die Zukunft construiren könne, und man hat die Anforderung gemacht, er möge das zu seiner Beglaubigung thun. In diesem Einwand, den ein schlechter Witz öfter zu gebähren pflegt, als ernstes Bemühn um die Wehrheit, ist die Unhaltbarkeit leicht nachzuweisen. Man hält sich nämlich da an Nichts, als den oben gerügten Ausdruck Construction *a priori*, und will darin die Ver-

pflichtung des **Vorhersagens** finden. Nimmt man aber das, was in jenem Ausdruck das Wahre ist, in seiner wahren Bedeutung, so wird sich die Sache ganz kurz beseitigen lassen. Wenn nämlich die Philosophie das Bewufstseyn des Geistes über sich und seine Entwicklung ist, so kann sie nur das enthalten, wozu er sich entwickelt hat. Würde sie darüber hinausgehn, so würde sie entweder eine neue Stufe der Entwicklung bilden, d. h. was sie enthielte, wäre eine neue, schon erreichte Stufe, also nicht mehr Zukunft; oder sie würde wirklich die Zukunft zu geben versuchen, nun da würde sie über sich selber hinausgehen, und könnte recht erbauliche Weissagungen enthalten, wirklich *a priori* Ausgedachtes, auf den Namen eines wissenschaftlichen Begreifens aber nicht Anspruch machen können. Solche Vorhersagungen, wie man sie z. B. bei Kapp, [1]) auch bei Fichte und Schelling findet, die über ihre Zeit hinausgehn, sind in der That Hirngespinnste, die den Vortheil haben, dafs man sie nicht widerlegen kann, aber grofsen Schaden gestiftet haben, indem sie gegen die Wahrheit mifstrauisch machten.

---

1) Christus und die Weltgeschichte.

§. 5.
Darstellungsweisen der Geschichte der Philosophie.

Bei der Darstellung der Geschichte der Philosophie ist die plastisch - chronikalische Darstellungsweise unnütz, die psychologische und pragmatische unstatthaft, also die philosophische die einzig angemesene. Eine solche kann nur aus einem bestimmten philosophischen System hervorgehn.

1. Es ist oben §. 4., 1. gesagt, dafs die blofs erzählende Darstellung der Geschichte zu rühmen sey, weil sie eben die geschenen Facta erhält und vor der Vergessenheit schützt. Aber in dieser Bestimmung des Nutzens, den sie hat, ist auch ausgesprochen, wie sie keinen Werth haben kann, da, wo es sich um etwas Anderes als um äufserliche Thaten, die der Vergessenheit zu entreifsen sind, handelt. In der Geschichte der Philosophie bedürfen die Thaten eines solchen Aufbewahrens nicht, da sie durch ihre Beschaffenheit der Vergessenheit enthoben sind. Die Philosophien sind niedergelegt in Schriften, und offen liegen die Ac-

ten dieses Prozesses vor Jedem, der Vergessenheit entzogen. Sie sind wesentlich bleibend, und der Chronik bedarf es bei ihnen nicht, weil sie ihre eigne Chronik sind. Wenn aber einestheils durch die Masse dieser Acten, anderntheils dadurch, dafs durch Seltenheit, oft Sprache etc. viele derselben dem Geschichtschreiber unzugänglich bleiben, so ist allerdings dies Bedürfnifs da, dafs es auch, nur referirende, Darstellungen von ihnen gebe, die so viel als möglich sie selbst, und nur sie selbst, und sie selbst im Wesentlichen ganz darstellen. Das sind kritische Apparate, Uebersetzungen, Auszüge, u.s.w. Solchen Werken soll durchaus ihr Werth nicht abgesprochen werden, vielmehr erkennen wir es mit Dank an, wenn die Kritik das Wahre vom Falschen sichtet, wir erkennen es dafs eine grofse philosophische Einsicht mit grofser Gelehrsamkeit gepaart sich da zeigt, wo aus vielen längst vergefsnen Folianten treue Darlegungen des Wesentlichen geschöpft werden. Aber wir müssen gestehn, daf sdiese dankenswerthen Arbeiten nur nicht auf den Namen von Geschichtsdarstellungen Anspruch machen können. Monographien, gelehrte Lexica wie z. B. das von Bayle, sind eben so geschickt

...ch aufzunehmen; —
Darstellungsw... bei den uns näher lie-
... einem Jeden zugänglich
... weil sie uns näher lie-
Bei de... ...rzungen in der Darstellung
Philosophi... ...che ausführlich entwickelten,
Darstellu... ... unzweifelhaft oder abgethan
und pr... ...er die meisten Compendia und
sophis... ..., welche die Gechichte der Philo-
kann ... ...n, ansehn, so mufs man leider ge-
sche... ...ährend die plastische, chronikalische
...weise in der Behandlung der Welt-
...ast verschwunden ist, sie sich in das
... Geschichte der Philosophie, in das sie
... gehört, eingeschlichen hat und behauptet.
...arstellung, wie man sie in den Compendien
...mlich findet, wo, wie zur beliebigen Auswahl,
...e philosophische Systeme, ohne irgend eine Idee
...h ... hindurchzuführen, dargelegt werden, pafst
... ein Lexicon wie etwa die Encyclopädie von Ersch
und Gruber u. s. w. eben so gut, wie für ein sol-
ches Compendium, denn die Zeitfolge ist dabei
der Darstellung eine eben so äufserliche Ordnung
als etwa die alphabetische Ordnung. Dazu kommt
noch der Nachtheil, dafs, während in einem sol-

n jeder Artikel möglichst vollständig
wird, in solchen Compendien man es
nicht einmal genau nimmt, und so eine
.e ermüdende Sammlung vieler unzusammenhängender Systeme gegeben wird, da eine erschöpfende und genaue die Grenzen des gröfsten Werkes überschreiten würde. Es ist bei einer solchen Behandlungsweise kaum ein Wunder, dafs Keiner mit rechter Lust Geschichte der Philosophie studirt, dem es Ernst ist um die Philosophie selbst, und nur die sich mit ihr befafsten, denen an Nichts so viel liegt, als an gelehrten historischen Notizen, kein Wunder dafs ein Kant (in seinen Prolegomenen) von den Lesern die sogleich von sich weist, „denen die Geschichte der Philosophie selbst ihre Philosophie ist." Auf diese Weise eine Geschichte der Philosophie zu schreiben, dazu gehört grofser Fleifs und grofse Gelehrsamkeit, ein Mangel an philosophischen Geist kann da kein Hindernifs seyn.

2. Was die psychologische Behandlungsweise der Geschichte der Philosophie betrifft, so würde sie es sich zum Geschäft machen, die in dem philosophirenden Subjecte liegenden Gründe, seine Neigungen, Leidenschaften u. s. w. aufzusu-

chen, und zu sehn, wie die ihn dazu brachten, gerade dies System aufzustellen. Als wäre die Philosophie bloſs Product seiner individuellen Beschaffenheit, würde sie aus dieser die Entstehung des Systems zu erklären suchen. Es scheint, als wenn die natürliche Scheu davor, die Entwicklung der Vernunft von lauter Zufälligem d. h. Unvernünftigem abhängig zu machen, es verhindert hätte, daſs solche Darstellungen ans Licht gekommen sind. Jedoch sind gerade in der neuesten Zeit, wenn auch nicht die Versuche gemacht worden, die ganze Geschichte der Philosophie so zu erklären, so doch oft, auch aus dem Munde berühmter Leute, Aeuſserungen hervorgekommen, welche, wenn auch nur aphoristisch und einzelne Systeme betreffend, doch eine solche Ansicht zu verrathen scheinen. Denn wenn z. B. Hegel der Hofphilosoph, und die Gestalt, die die Philosophie unter ihm gewonnen servile Hofphilosophie u. s. w. genannt wurde, so sind damit sehr niedrige Privatabsichten u. dgl. zum bewegenden Princip des Systems gemacht, und es selbst in die Sphäre der Intrigue gezogen, wo also von dem Product der Vernunft gesagt wird, es sei nur ein Mittel, ganz zufällige, unvernünftige Zwecke zu erreichen. Es

haben auch Viele das nicht verschmäht, namentlich bei unverstandenen Systemen Hypochondrie, Dünkel, die Eitelkeit, Neues zu sagen u. s. f. als den Erklärungsgrund anzugeben, welcher Licht über das ganze System verbreite. Wenn aber das Zufällige nie das Vernünftige hervorbringen oder erklären kann, und also diese Weise der Darstellung der Vernünftigkeit der Geschichte Eintrag thut, so gilt das besonders da, wo das Vernünftige selbst in der Form der Vernunft auftritt, und sich manifestirt nicht als äufsere That, sondern als Gedankensystem, als Philosophie.

Ganz dasselbe gilt nun auch von der pragmatischen Darstellung, wenn nämlich im Verlauf der ganzen Geschichte der Philosophie nicht nachgewiesen würde das innerste Wesen der Vernunft selbst, und die Entwicklung dieses Wesens, sondern irgend ein, dieser Entwicklung fremder, sey es auch ein noch so hübscher und scharfsinniger Gedanke. Auch hier gilt was von der plastischen, chronikalischen Darstellung gilt, dafs, was sie bei der Darstellung der Weltgeschichte entschuldigt, ja schätzenswerth macht, bei der Geschichte der Philosophie wegfällt, dafs nämlich dadurch die ge-

nauere Erforschung der Thatsachen befördert wird. Man mufs gestehn, dafs auch solche Darstellungen consequent durchgeführt sich nicht finden, obgleich Anklänge daran öfter vorkommen, auch da wo das leitende Pragma nicht einmal klar ausgesprochen ist. Wo man in der Geschichte der Philosophie mehr erkannt hat, als einen Wechsel von Meinungen, und einen Faden durch sie hindurch verfolgte, ist Manchem, dem die Bemerkung aufstiefs, wie die Philosophie ihren Weg zwischen verschiedenen Extremen nehme, diese Bemerkung Veranlassung geworden, dies Wechseln der verschiednen Extreme zu seinem Pragma zu nehmen.

3. Es bleibt für die Philosophie als einzige Darstellungsweise, die ihr ziemt, nur die philosophische übrig, die es sich nämlich zum Gesetz macht, die Geschichte der Philosophie als das darzustellen, was sie ist, als die, in der zeitlichen Erscheinung sich manifestirende, Entwicklung der einen und ewigen selbstbewufsten Vernunft, so dafs in dieser Entwicklung ein jedes System als eine Stufe in derselben sich darstellt. Und hier findet denn eine Frage ihre Erledigung, die vielfach aufgeworfen und allerdings von der gröfsten Wichtigkeit ist, die nämlich, ob eine Darstellung der

Geschichte der Philosophie aus einem bestimmten philosophischen System heraus geschrieben seyn müsse? Diese Frage kann, je nachdem das, was man dabei im Sinne hat, verschieden ist, bejaht oder verneint werden. *a*) Bejaht erstlich. Meint man nämlich unter jenen Worten dies, ob der, der eine solche philosophische Darstellung der Geschichte der Philosophie geben will, einem bestimmten philosophischen Systeme anhängen und ob man dies seiner Darstellung ansehen müsse, oder doch dürfe, — so läſst sich's nachweisen, daſs eine solche Darstellung gar nicht anders, als aus einem bestimmten philosophischen System hervorgehn kann. (Man kann auch sagen aus einer Schule, weil es hier von keinem Belang ist, ob der Darsteller der Erste oder ein Anhänger in derselben ist.) Eine Darstellung nämlich der, in der zeitlichen Erscheinung sich manifestirenden, Entwicklung des Geistes (der Geschichte), und eben so auch der, in der zeitlichen Erscheinung sich manifestirenden, Entwicklung des Bewuſstseyns, welches der Geist über sich gewinnt, ist unmöglich, wenn nicht des Geistes Entwicklung abgesehn von der zeitlichen Erscheinung (d. h. die, in einem Begrif enthaltenen, sich fortbewegenden

Momente) **erkannt** ist. Indem nun aber dies Erkennen der, in ihm selbst enthaltenen, Begrifsmomente eben das Bewufstseyn des Geistes über sich selbst (d. h. Philosophie) ist, so ist offenbar, dafs ein Nachweis der Entwicklung des Geistes, in der zeitlichen Erscheinung, oder eine solche Darstellung der Geschichte nicht ohne Philosophie möglich ist, eben so wenig auch eine Darstellung der Geschichte der Philosophie. Wer sie geben will, mufs selbst philosophiren. — Indem aber ferner der Complex aller Momente in der Entwicklung des Bewufstseyns des Geistes über sich selber, die bereits entwickelt sind, den Inhalt einer bestimmten Philosophie bildet, das Höchste aber, wozu sich das Bewufstseyn entwickelt hat, nicht mehr als Moment, sondern als absolut Letztes (Princip) erscheint (§. 3, 3.), so ist es eben damit unmöglich, dafs ein Nachweisen der zeitlichen Entwicklung des Bewufstseyns über das bereits entwickelte Bewufstseyn und die höchste Stufe dieser Entwicklung d. h. über Inhalt und Princip dieses bestimmten Systems hinausgehe. Wenn also, wie oben gezeigt, eine solche philosophische Darstellung der Geschichte der Philosophie nicht anders möglich ist, als so, dafs der Darsteller selbst Philosoph ist, so

kann, wie aus dem zuletzt Gesagten folgt, eine solche Darstellung das System, aus welchem sie entsprungen, deswegen nicht verleugnen, weil sie, bei diesem System angelangt, als bei dem erreichten Ziele, über das nicht weiter hinausgegangen werden kann, stille halten mufs. Früher aber kann sie nicht sich beruhigen, weil das System, aus welchem sie hervorgegangen ist, lehrt, dafs alle übrigen nur Entwicklungsstufen sind. Als Entwicklungsstufen zu ihrem Princip und System hat sie darum alle philosophischen Systeme zu betrachten, und hat den nothwendigen Gang zu demselben zu weisen, als zu dem, welches die vorhergehenden als Momente in sich enthält. Warum nicht aus allen Systemen heraus solche Darstellungen geliefert sind, liegt, — was hier freilich nur versichrungsweise gegeben werden mufs — darin, dafs erst bei sehr hoher Entwicklungsstufe der Geist die Geschichte als Entwicklung seiner Begriffsmomente erkennen konnte. — Erweisen mufs sich dies in der Darstellung der Geschichte selbst. Hier ist nur nachgewiesen, dafs, wo eine solche Darstellung versucht wird, sie nicht anders als den Stempel eines bestimmten Systems tragen kann, und es folgt aus dem oben Gesagten, dafs, wo

eine Darstellung der Geschichte der Philosophie nicht den Stempel eines Systems an sich trägt, sie auch nicht eine philosophische seyn kann, sondern eine chronikalische, die allerdings Einer schreiben kann, der keinem System angehört. — *b)* Verneint mufs jene Frage werden, wenn sie meint, ob der Darsteller der Geschichte der Philosephie in einem bestimmten System befangen und darin verrannt seyn dürfe? Darunter verstehe ich nämlich ein Gefesseltseyn an ein System, als das einzig wahre, in dem Sinne, dafs jedes andre eitel Unsinn und Unwahrheit enthalte. Eine solche Befangenheit spricht sich darin aus, dafs die philosophischen Systeme chronikalisch an einander gereiht, und von einem bestimmten System aus kritisirt, d. h. mit ihm verglichen und gemessen werden, und verworfen, wo sie nicht mit ihm übereinstimmen, wo es dann an den Tag kommt, wie bisher die Vernunft *in delirio* gelegen, bis sie in diesem einen System zu Vernunft gekommen sey. Die meisten Handbücher und gröfsern Darstellungen der Geschichte der Philosophie leiden an diesem Mangel, dafs das System, welches der Darsteller hat, als Maafsstab angelegt wird an alle andern (als wollte man vom Kinde Mannes-Weisheit

verlangen), — so dafs bei dieser Kritik nur dies gewonnen wird, dafs man durch unzählige Wiederholungen am Ende des Werks das System des Verfassers wohl erkannt hat, ein Ziel, das durch einfache Darlegung mit weit geringerer Mühe erreicht wäre. Auch Rixner ist in seinem sonst lobenswerthen Werke nicht frei von diesem Fehler geblieben, dafs man ihm die philosophische Schule auf der einen Seite zu viel, auf der andern zu wenig ansieht. Das Letztere ist der Fall in den Uebergängen von einem philosophischen System zum andern, wo oft nur der sich wiederholende Schematismus der Ueberschriften den Uebergang mehr andeutet, als nachweist, — das Erstere, wo er die philosophischen Systeme kritisirt, wo sie sehr oft verglichen werden mit der Stufe auf welcher er selbst steht, und eben deshalb auch nicht mit Unrecht ihm könnte Befangenheit vorgeworfen werden. — Fassen wir das Resultat beider Antworten auf jene Frage zusammen, so ergibt sich uns für eine solche Darstellung der Geschichte der Philosophie Folgendes: Sie kann und wird nicht das System verleugnen, aus welchem sie hervorgegangen ist, ja vielmehr wird sie einen wesentlichen Bestandtheil dieses Systems ausmachen. Sie wird die,

durch das System erkannte Entwickelung des Geistes nachweisen in dem zeitlichen Verlauf, und in diesem die einzelnen Stufen, so wie den Uebergang von einer zur andern eben in der Form des Systems, woraus ein solches Erkennen des einen Begrifs in der ganzen Geschichte hervorgegangen ist, darstellen.

§. 6.

Anforderungen an eine philosophische (wissenschaftliche) Darstellung der Geschichte der Philosophie.

Die Anforderungen, die man an eine solche Darstellung der Geschichte der Philosophie machen darf und muſs, sind: erstlich daſs sie begrifsmäſsig sey, zweitens, daſs sie mit den historischen Daten congruire.

1. Dem Begrife gemäſs ist eine Darstellung der Geschichte, wenn sie das leistet, was der Begrif des Geistes erfordert, diese Forderung ist nun nicht nur ganz unbestimmt hingestellt, sondern indem der Geist selbst sich seinem Begrife gemäſs entwickelt, hat er den Weg gezeigt, welchen auch die Darstellung zu nehmen habe. Ganz so wie er ursprünglich sich con-

struirt, so hat eine solche Darstellung zu reconstruiren. Wenn nun nochmals auf die Entwicklung des Geistes und seines Bewuſstseyns über sich reflectirt wird, so ergeben sich die zwei Anforderungen an eine wissenschaftliche Darstellung der Geschichte der Philosophie, daſs sie jede Philosophie erst rechtfertige und dann widerlege.

a) Das Hervortreten einer Philosophie geschieht so, das der Geist, der sich zu einer gewissen Stufe seines Bewuſstseyns entwickelt hat, es aussprechen läſst. Insofern da diese Stufe die höchste erreichte ist, wird sie mit Wahrheit ausgesprochen als die höchste (pag. 35. 37.), und der Geist erklärt sowol durch das Aussprechen — lassen, als auch durch den Anhang, welchen er ihr verschafft, sie für das Vernünftige. So ist seine ganze Entwicklung eine Rechtfertigung immer der Stufe, auf welcher er steht. Dies giebt für die Darstellung der Geschichte der Philosophie, wie für die jedes einzelnen Systems einen beachtungswerthen Wink. Wenn nämlich in ihr alle philosophischen Systeme erscheinen müssen als nothwendige Stufen in einer Entwicklung, so ist das erste Erforderniſs, daſs sie sie als solche darlegt d. h. daſs sie ihre Wahrheit erweist. Dies geschieht, indem sie, den Be-

grif des Geistes entwickelnd, von einem Moment, das sich in der Entwicklung ergab, zeigt, wie ein in der Zeit erschienenes System dieses Moment repräsentirt und enthält. Die Darstellung also dieses Systems beginnt mit der Construction des ihm zu Grunde liegenden Begrifsmomentes, welche als Nachweis seiner Nothwendigkeit, eben seine Rechtfertigung ist. Wäre dies Moment in der Entwicklung, oder würde es von dem Darsteller gehalten, für die letzte und oberste Entwicklungsstufe, so würde das ihm correspondirende System dadurch festgestellt als das absolut wahre, als das Ziel der ganzen Entwicklung der Philosophie. Aber wenn dies auch nicht der Fall ist, so mufs, weil, wenn dies Begrifsmoment entwickelt ist, im Augenblick, ehe weiter construirt wird, es noch gar nicht bekannt ist, ob die Entwicklung noch weiter gehn werde, dies System als das wahre erscheinen, gegen die vorhergehenden Stufen. [1]) Und wenn der Darsteller allerdings es weifs, dafs die

1) Wenn in neuerer Zeit man in der Behandlung der Geschichte die Forderung gemacht hat, jedes Individuum nach seiner Zeit u. s. w. zu beurtheilen, so liegt dabei das richtige Bewufstseyn zu Grunde, dafs man — dem Geiste nachahmend — jedes auf seiner Entwicklungsstufe begreife, d. h. rechtfertige.

Entwicklung weiter gehn werde, so hat er dies sein Vorherwissen zu ignoriren, und darf es nicht der Entwicklung, welcher er zusieht, hinderlich entgegentreten lassen. Die Rechtfertigung also, die jedes philosophische System in einer solchen Darstellung erhält, besteht darin, dafs es als die Wahrheit des vorhergehenden dargestellt wird, als das tiefer liegende, worin eben das vorhergehende aufgehoben ist. Hier macht sich sogleich ein grofser Unterschied sichtbar hinsichtlich der Behandlung des Systems, mit welcher die ganze Darlegung beginnt, und der folgenden. Denn wenn bei den letztern immer das darzulegende System seine Begrifsbestimmung und Rechtfertigung schon darin bereits erhalten hat, dafs das vorhergehende in seiner Dialektik betrachtet ward, und also der Uebergang vom System C zum System D schon die Begrifsbestimmung und Rechtfertigung von D enthält, so ist das ganz anders bei dem ersten Systeme in der Reihe (A). Weil diesem nämlich kein anderes System vorhergegangen ist, und seine Rechtfertigung also nicht in dem Uebergange aus dem vorhergehenden bestehn kann, so wird hier das Bedürfnifs entstehn, eine reine Begrifsbestimmung als Anfang oben an zu stellen, so dafs also

...aus, so gleichmäfsig er sonst für di...
...lungsreihe ist, am Anfange, beim er...
...e, eine Veränderung erleidet.

Wiederum entwickelt sich der Geist ... hebt die erreichte Stufe auf, und setzt sie ... Moment herab, so dafs die folgende als die-jenige erscheint in welcher die vorige zwar con-servirt ist, aber als eine negirte und widerlegte. Was im Begrif des Geistes und seiner Entwicklung liegt, hat daher eine Darstellung derselben auch zu leisten, und es ergiebt sich also für diese, dafs sie alle Systeme, (natürlich bis auf das eine, aus welchem heraus die Darstellung selbst geschrieben wird) betrachte als aufgehobene Momente in der einen Entwicklung, und darin liegt denn ihre Verpflichtung, die einzelnen Systeme zu kritisiren und zu widerlegen. Das darf nun nicht auf die oben gerügte Weise geschehen, so, dafs der Darsteller sein System als fertig hinzuträgt und damit die andern mifst, denn indem dies eine System construirt wird, existirt seines in der That noch nicht — sondern die wahrhafte Widerlegung besteht darin, dafs er die eben construirte Stufe des Geistes sich dialectisch entwickeln läfst, und durch die folgende sich ergebende Stufe, die eben verlafsne widerlegt.

So wird also seine Darstellung ganz denselben Gang nehmen, den die geschichtliche Entwicklung nahm, und seine Kritik und Widerlegung dieselbe seyn, die die Geschichte geübt, hat. Wie diese z. B. das Cartesische System nicht durch das Kantische widerlegt hat, sondern durch die Systeme von Malebranche und Spinoza, so wird auch eine wahre philosophische Darstellung, nachdem sie das Cartesische System begriffen, d. h. gerechtfertigt hat, nicht es vom Kantischen Standpunkt aus kritisiren, sondern nur den Mangel aufzeigen, wodurch es nothwendig in den Spinozismus u. s. w. übergehen mufste. So wie dies geschehen ist, so erscheint wieder das Spinozasche System als das wahre gegen das vorhergehende, und gewissermafsen kann man sagen, dafs eine wissenschaftliche Darstellung der Geschichte der Philosophie sich bei der Kritik eines Systems auf keine andere Stufe stellen darf, als auf die, des, unmittelbar jenem System, folgenden. So kann man sich ausdrüchen, weil man an jede Kritik die Anforderung macht, dafs sie nicht nur widerlege, sondern Besseres biete, das Bessere in Widerlegung des Cartesius z. B. eben der Spinozismus ist u. s. f. Genauer ausgedrückt heifst es so: die wahre Kritik der philoso-

phischen Systeme in der Darstellung ihrer Geschichte besteht darin, dafs man sie selbst sich kritisiren und verurtheilen d. h. dialectisch sich entwickeln und in andre, als ihre Wahrheit, übergehen läfst. Wenn so das erste System A zuförderst begriffen d. h. gerechtfertigt, dann aber seine nothwendige Bewegung nach B gezeigt und es also durch B widerlegt ist, so ist darin B gerechtfertigt und es tritt nun wiederum die Forderung ein, es zu widerlegen dadurch, dafs sein nothwendiger Uebergang in C nachgewiesen wird u. s. f., bis endlich die Darstellung bis zu dem System kommt, aus welchem sie selbst hervorgegangen, und über welches sie nicht hinaus kann.

2. Zunächst war, ob eine Darstellung begrifsmäfsig ist, oder nicht, das einzige Kriterium ihres Werthes, dafs aber die zweite Anforderung an sie gemacht wurde, die Congruenz mit der Erfahrung, und diese auch zum Kriterium ihrer Richtigkeit gegemacht wird, haben zwei Gründe bewirkt.

a) Erst in dem System der Philosophie, aus welchem eine solche Darstellung unternommen wird, und worin sie selbst ein integrirender Theil ist, kann es erwiesen werden, dafs die Erfahrung immer übereinstimmen mufs mit der Begrifs-Ent-

wicklung. Wo nun eine solche Darstellung nicht im Zusammenhange des ganzen philosophischen Systems vorgetragen wird, müfste dies fürs Erste lemmatisch vorausgesetzt werden. Wer die Nothwendigkeit dieser Uebereinstimmung zugäbe, der würde allerdings die Begrifsmäfsigkeit als einziges Kriterium ansehen, und nur sie zum Maafsstab nehmen können, weil er nämlich darin zugleich das zweite hätte. Da aber diese Anforderung, ehe im Verlauf der Geschichtsdarstellung das System, aus dem sie hervorging, dargelegt wurde, nicht gemacht werden kann an den Leser, da ferner eine solche Darstellung nicht nur für Solche geschrieben wird, die ein gleiches System mit dem Darsteller haben, so ist namentlich für diese, das zweite Kriterium angegeben, und kann es um so eher, da jede Construction nur aus einem Systeme hervorgehn kann, in welchem die Uebereinstimmung des Begrifs mit der Erfahrung gewufst wird. Allerdings wird der sehr bedeutende Unterschied dabei Statt finden, dafs im Fall einer Incongruenz die Einen sagen werden: Weil die Deduction nicht mit der Erfahrung übereinstimmt, deswegen ist sie falsch, und die Andern: weil sie falsch ist, deshalb congruirt sie

nicht mit der Erfahrung. Wir sind aber gar nicht der Meinung, dafs von jener Ansicht zu dieser zu kommen unmöglich sey, müssen vielmehr unsere Hoffnung aussprechen, dafs durch dergleichen Darstellungen Mancher die Angst vor Begrifsconstructionen verlieren wird, wenn er sieht, dafs das, was ihm seine Erfahrung sagt, gar nicht bestritten wird; und ist erst diese Angst vergangen, so ist schon ein grofser Schritt dazu geschehen, selbst das Begreifen zu versuchen.

b) Auch dort, wo die Nothwendigkeit anerkannt würde, dafs Beides mit einander übereinstimmt, bliebe doch ein Gebiet übrig, wo nicht das Begrifsmäfsige sondern die Erfahrung, die historischen Daten, das Kriterium abgeben können, und das ist das Nachweisen des entwickelten Begrifs in einem bestimmten historischen Datum (vergl. §. 4, 4). Nämlich dafs dies sich auch in der Erfahrung zeigen müsse, zeigt sich im System der Philosophie mit Evidenz, dafs aber gerade in einem bestimmten Factum sich diese eine Begrifsbestimmung ausspricht, zeigt nicht die begrifsmäfsige Construction allein. Wenn eine Stufe in der Entwicklung ganz begrifsmäfsig dargestellt ist, und gezeigt, wo sie sich in der zeitlichen Erscheinung zeigen mufs, so bleibt

doch, (je genauer die Deduction ist, desto weniger) immer Etwas übrig, was, um den deducirten Begrif mit irgend einer empirisch gegebenen Thatsache als Eins zu setzen, zu der Construction hinzu kommen mufs, z. B. wenn eine Stufe in der Entwicklung der Philosophie construirt ist, und ich nun sage: dies ist die (bestimmte) Philosophie des Cartesius. Hier in diesem Nachweisen des Begrifs in einem bestimmten dies geschieht immer ein Sprung, und mufs ein Sprung gesehehen weil das dies eben die Seite der Zufälligkeit ausmacht (§. 4, 4.) Hier könnte nun die begrifsmäfsige Deduction ganz richtig seyn, und dennoch ein Fehler Statt finden in dem Sprunge vom Begrif zur Erfahrung, es könnte die Stufe der Entwicklung ganz richtig deducirt seyn in jenem Beispiel, man hätte aber nur anstatt Cartesius etwa Spinoza sagen sollen. Bei diesem Sprunge nun kann das historische Datum allein Kriterium seyn, d. h. nur die Empirie kann mir sagen, nicht ob die Stufe der Begrifsentwicklung richtig angegeben, auch nicht ob das Deducirte sich in der Wirklichkeit gezeigt habe, sondern nur ob es in diesem bestimmten Factum sich gezeigt hat, ob dies empirische Datum wirklich correspondirt der Stufe der Entwicklung, welcher hier cor-

respondirt werden soll. — Ist die Deduction nur begrifsmäfsig gewesen, so würde ein solcher Fehler im Nachweis des dem Begrif Correspondirenden, nicht eine neue Construction nothwendig machen, sondern nur ein neues und genaueres Aufsuchen des correspondirenden Factums, und umgekehrt könnte, was die Facta betrifft, Alles ganz gut passen, und nichts destoweniger die Deduction falsch seyn, weil nämlich willkührlich diesem oder jenem Factum zu Gefallen von der consequenten Entwicklung abgegangen ist. Der Gefahr, durch eine falsche Deduction gefangen zu werden, setzt sich derjenige mehr aus, der bei einer solchen Darstellung der Geschichte, nur das äufserliche Kriterium anwendet, ob sie mit den historischen Daten übereinstimmt, und sie nur danach beurtheilt, — hingegen der Gefahr, um einer, sonst richtigen, Deduction willen den Daten Gewalt anzuthun, und es mit ihnen nicht genau zu nehmen, der, welcher eine solche Deduction unternimmt, oder ihr folgt, ohne die historischen Daten gründlich zu kennen.

Schliefslich ist nur noch einer Frage kurz zu gedenken, der nämlich, ob in einer solchen Darstellung alle philosophischen Systeme aufzuneh-

men seyen, und wenn nicht, welche davon auszuschliefsen? Da eine solche Darstellung es mit der Entwicklung des denkenden Geistes zu thun hat, so hat sie nur die Systeme aufzunehmen, die wirklich verschiedene Stufen in einer Entwicklung sind, d. h. es sind zuförderst auszuschliefsen die Versuche der Schüler, d. h. derer, welche entweder innerhalb des Kreises der Schule das, vom Meister in mehr allgemeinen Umrissen Gegebene, näher bestimmen, die die Kleinarbeit beim grofsen Bau der Wissenschaft über sich nahmen, als auch die, welche, ohne zu dem Ueberkommenen etwas hinzu zu erwerben, es in einen weitern Kreis tragen, und, das System popularer machend, dahin wirken, dafs es aufhöre System zu seyn, und vielmehr, in die allgemein herrschenden Zeitvorstellungen übergehend, zur fernern Entwicklung mitwirke, selbst einer neuen zum Motiv werde (pag. 18). Ferner, in Zeiten, wo der Geist eine solche Stufe erlangt hat, in welchem es seinem Begrife gemäfs ist, in vielen Individuen und in zerstreuten Blitzen sein Bewufstseyn über sich auszusprechen, hat eine wissenschaftliche Darstellung die Nothwendigkeit dieser Erscheinung nachzuweisen, dann aber, wo sie das dem Begrif Correspondirende in der Er-

scheinung nachweisen will, sich nur an die Heroen zu halten in welchen die *disjecta membra* der Wahrheit sich zu einem organischen Ganzen vereinten. (So die Behandlung der Philosophie des Mittelalters). — Aufser diesem, was sich objectiv bestimmen läfst, wird eine jede solche Darstellung Individuelles des Urhebers auch hierin nicht verleugnen, und gröfsere oder geringere Aufmerksamkeit auf alle einzelnen Begrifsmomente in ihren feinsten Nuançen, zugleich mit der gröfseren oder geringern historischen Kenntnifs wird in eine mehr, in die andere minder viele Systeme aufnehmen lassen. Was jeder sich vorzuhalten hat, ist: dafs er auch die feinsten Schattirungen in der Entwicklung nicht übergehe, und von der andern Seite in seine Darstellung von sonstiger historischer Kenntnifs Nichts aufnehme, als was dem correspondirt, was der Begrif als nothwendige Entwicklungsstufe ergab.

§. 7.

Gestalt und Schematismus einer philosophischen Darstellung der Geschichte der Philosophie.

Der vorige §. giebt genau die Gestalt an, welche ein Werk dieser Art haben mufs.

Zuförderst mufs — nachdem die erste Stufe in der Entwicklung der Philosophie rein aus dem Begrif construirt, und so das Moment der Entwicklung festgesetzt ist, welches auf dieser Stufe Princip ist — das historisch gegebene System, das dieser Stufe correspondirt, genannt werden. Weil nun dieser Uebergang von der Begrifsentwicklung zu einer ganz einzelnen zeitlichen Erscheinung ein Sprung ist (§. 6.), der nach einem empirischen Kriterium zu beurtheilen ist, so mufs zum Behuf dieses Kriteriums das in Rede stehende historisch gegebene System in erzählender (chronikalischer) Weise dargelegt werden; und zwar mufs diese Darlegung mit Ausführlichkeit und Ehrlichkeit geschehn, d. h. nichts wesentlich in das System Gehörige verschwiegen, und Nichts anders, als es der Verfasser gedacht hat, dargestellt werden; — diese Darlegung mufs zeigen, dafs das in Frage stehende System jener Stufe des Begrifs correspondire.

Dann mufs die Deduction wiederum dort anknüpfen, wo sie vor jener historischen Darlegung aufhörte, es mufs diese bestimmte Stufe der Begrifsentwicklung in ihrer Dialektik betrachtet werden, in welcher sie übergeht in ein neues Princip. So wie dies geschehen, so mufs

endlich das dem neu entwickelten Begrifsmoment correspondirende System eben so dargelegt werden, wie jenes erste, u. s. f. bis zum Schlusse der Entwicklung.

§. 8.

Geschichtliche Epochen und Perioden.

Der Moment wo in der Entwicklung des Geistes ein neues Princip sich geltend macht, wird Epoche genannt — der Zeitraum, welcher dazu dient, dies selbe Prinzip zu realisiren, heifst eine Periode. Dafs die Geschichte sich in Perioden theilt, macht es möglich einen einzelnen Bestandtheil derselben als für sich bestehendes Ganze darzustellen.

1. Was Epochen in der Geschichte betrifft, so ist es sehr häufig geschehen, dafs man, eine solche anzunehmen oder nicht, vom subjectiven Belieben des Darstellers abhängig machte. Der Sprachgebrauch indefs ist dagegen; Ausdrücke wie dieser: dies macht Epoche, zeigen, dafs man darin eine objective Bedeutung findet, und es nicht von dem Einfall irgend eines Beschreibers abhängt hier hin oder dort hin die Epoche zu setzen. In der

That ist auch die im gewöhnlichen Sprachgebrauch gebräuchliche Vorstellung von Epoche ganz dieselbe mit der im §. gegebenen Definition. Nämlich wo in der Entwicklung der Geschichte der Geist zuerst auf einer höheren Stufe erscheint, da ist eine Epoche. Allerdings ist diese Definition in so fern unbestimmt und vag, als nach ihr es unzählige Epochen gäbe, daher denn auch der Unterschied gemacht wird, zwischen Haupt- und Neben-Epochen. Man kann diesen Unterschied einigermafsen fixiren, wenn man erst den Begrif der Periode mit dazu nimmt. Eine Periode ist nichts Anderes, als die Zeit der Entwicklung und Realisation des in der Epoche aufgestellten Princips, und kann also extensiv nicht über das, in der Epoche Aufgestellte, hinausgehn, hat aber intensiv seine Gewalt zu verstärken. Nämlich das Princip, was in der Epoche sich geltend macht, spricht sich immer zuerst aus in Einzelnen, den Epoche Machenden, und diese haben es zuerst geltend zu machen. Daher erscheint Alles Epoche Machende einerseits als Revolutionaires gegen das Alte, noch Bestehende, andererseits als Despotisches, indem jenes Alte, in der Mehrzahl, ja, mit Ausschlufs jener Einzelnen, in Allen noch herrscht, und also das Bestreben der Einzelnen, (Berufenen) dahin geht, das,

was in ihnen sich als das Wahre ausspricht, Allen aufzudringen, gegen Alle geltend zu machen. In diesen Epoche Machenden zeigt sich nun das neue Princip als etwas Unmittelbares, als eine Anschauungsweise, welche wie ein Instinct sie treibt. Wenn nun dieses Neue den Character der Unmittelbarkeit verloren hat, indem es theils das allgemein Herrschende geworden ist, theils auch von Allen durch Nachdenken sich angeeignet und vermittelt ist, so dafs es, während es vorher als Revolutionaires erschien, jetzt alle Verhältnisse durchdrungen hat, und als das Bestehende und Bewährte erscheint — dann ist die Periode vollendet. Die Periode hat also nur, was in der Epoche als Forderung aufgestellt war, zu realisiren. Eben daraus ergiebt sich, dafs wenn am Schlufs der Periode es scheinen sollte, als sey sie extensiv weiter gegangen, als das Princip der Epoche, und habe es nicht nur intensiv erweitert d. h. so, das das selbe, nur von der Form der Unmittelbarkeit befreit, sich ausspricht — dafs da in der That schon eine neue Epoche eingetreten ist, und eine neue Periode begonnen hat. Die Periode ist so nichts Anderes, als ein Kreis, der stets durch einen Radius von einem Centrum gehalten ist, mit diesem ist jener

gegeben (περί-ὁδος). Je mehr nun das, in der Epoche sich geltend machende Princip ein solches ist, dafs eine Menge von Entwicklungsmomenten darin enthalten sind, oder, je mehr Entwicklungsstufen der Geist ersteigen mufs, ehe er dazu kommt, das in der Epoche unmittelbar Gegebene, als ein Vermitteltes und allgemein Anerkanntes zu haben, d. h. je mehr Inhalt (nicht nur der Zeit nach) die an einer Epoche hängende Periode hat, um so mehr nähert sich eine solche Epoche dem Begrif einer Haupt-Epoche — auf je kürzerem Wege dies Ziel erreicht ist, um so mehr ist sie nur Neben-Epoche. — Was nun dem Darsteller der Geschichte in dieser Hinsicht obliegt ist, dafs er dort die Epochen erkenne, wo sie wirklich sind, je mehr dies der Fall ist, desto mehr wird seine Eintheilung der Geschichte objective Gültigkeit haben, je weniger dies der Fall ist, desto eher wird er Gefahr laufen, irgend eine Haup-Epoche zu übersehen, und dagegen durch Zufälligkeiten und Willkühr dahin gebracht werden, an einem unpassenden Ort eine anzunehmen. Aus solcher, oft super kluger, Verblendung gegen die objective Bedeutung der Epochen sind denn z. B. Zweifel entstanden ob das Christenthum Epoche mache in der Welt-

geschichte u. s. f. Was nun die Neben-Epochen betrifft, so gilt von ihnen ganz was von den Haupt-Epochen. Weil aber hier der Unterschied zwischen den Neben-Epochen, und den einzelnen in der Periode hervortretenden Entwicklungspunkten durch Unterabtheilungen u. s. f. ein fliefsender ist, so hängt es allerdings vom Darsteller ab, ob er viele oder wenige derselben als Epochen hervorheben will, nur gilt hier für eine richtige Darstellung der Canon, dafs an Werth gleiche Momente dazu genommen und nicht etwa Haupt- und Neben-Epochen in gleichen Rang gestellt werden. Für die Geschichte der Philosophie gilt nun dasselbe. Auch hier ist dasjenige System Epoche machend und die Periode beginnend, welches, wenn es sich entwickelt, alle Principien der in dieser Periode aufgestellten Systeme idealiter enthält. Ob nun in dem Epoche machenden System das Haupt-Princip (Princip der Periode) auch als Princip des Systems selbst erscheinen kann, oder ob in anderer Form, das wird in einem der folgenden §§. sich zeigen. Je mehr nun dieses Haupt Princip viele verschiedene Principien in sich enthält, oder je mehr Systeme aufgestellt werden, die sich auf jenes gründen und aus ihm zu entwickeln sind,

um desto mehr macht das philosophische System, welches dies Princip aufstellt, eine Haupt-Epoche.

2. Die Berechtigung, ja die Möglichkeit, einen einzelnen Theil der Geschichte für sich zu behandeln, liegt nur hierin. Denn indem das Epoche Machende als etwas Neues erscheint, die Periode aber das, was in der Epoche nur noch als Forderung ausgesprochen war, realisirt, ist in der That die Periode ein Kreis für sich — in ihr ist eine eigene Geschichte erschienen, nämlich die Entwicklung des in der Epoche eingetretnen neuen Princips — die Darstellung darf daher auch das in einer bestimmten Epoche eingetretene Neue eben so zu ihrem Object machen; wie eine Darstellung der ganzen Geschichte von dem Begrif des Geistes ausgeht, so eine Darstellung nur einer Epoche von dem bis zu einer Stufe entwickelten Begrif. Das Ende dieser Darstellung ist dann der Punkt wo die Periode sich schliefst, d. h. wo das Princip realisirt ist, und wird nur dann mit dem Ende einer philosophischen Darstellung der ganzen Geschichte zusammenfallen, wenn es zufällig die letzte Periode ist, (die neuste), welche der Darsteller sich zu seinem Gegenstand gewählt hat. — Wie aber trotz der Möglichkeit einer solchen Darstellung sie doch

an manchen Mängeln leiden mufs, von welchen eine Darstellung der ganzen Geschichte befreit seyn kann, wird sogleich im folgenden §. gezeigt werden. Was die letztere streng erweisen kann, kann hier nur versicherungsweise gegeben werden, dafs mit der Reformation eine Hauptperiode in der Geschichte beginne, welche wir mit dem Namen der neuern Geschichte bezeichnen; was hier nicht streng bewiesen werden kann, soll wenigstens in der Folge wahrscheinlich gemacht werden.

Anm. In unseren Tagen möchte der Einwand, dafs die Reformation in der Sphäre der Religion allerdings eine solche Bedeutung habe, aber durchaus nicht für die Weltgeschichte von solcher Wichtigkeit sey, kaum einer Widerlegung bedürfen. Denn einestheils hat man angefangen, die Einheit des Geistes mehr zu erkennen, der sich in Religion, Gesetzen, Kunst u. s. w. offenbart, die sie nicht mehr für ganz isolirte Sphären ohne innern Zusammenhang halten läfst; anderntheils hat sich allgemein (selbst denen, bei welchen man wegen ihrer Confession einen so freien Blick kaum vermuthen sollte) die Einsicht aufgedrängt, wie die Reformation als mächtiges Ferment auf die Entwicklung der Geschichte eingewirkt hat, und dafs auf sie als ihre eigentliche Wurzel alle Erscheinungen der neuern Zeit zurückzuführen seyen.

Wissenschaftliche Darstellung

der

Geschichte der neuern Philosophie.

---

§. 9.

Vorbemerkung zur Geschichte der neuern Philosophie.

Die neuere Philosophie hat zu ihrer Voraussetzung die alte und mittlere, und deshalb kann auch eine Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie als eines besondern Ganzen, wenn sie nicht im Verlauf der ganzen Geschichte dargestellt wird, nur mit Voraussetzungen beginnen.

Im ganzen System der Wissenschaft würde die Geschichte der Philosophie als Theil der Philosophie, ihre Stelle erst da finden, wo der Begrif des denkenden Geistes bereits deducirt wäre, und mit diesem Begrif, der dann keine unbegründete Voraussetzung mehr wäre, würde dann der Anfang der wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der Philosophie gemacht werden. Anders verhält es sich da, wo die Geschichte der Philosophie dargestellt wird nicht im strengsten Zusammenhange mit dem System. Da müſste der Begrif des Geistes, wenn er obenan gestellt würde, erscheinen als eine für den Leser unbegründete Voraussetzung, es

sey denn, daſs dieser die Begründung mit hinzu brächte, indem er selbst die Entwicklung des Systems bis dahin durchgemacht hätte. Noch weniger können Voraussetzungen vermieden werden da, wo eine Darstellung der Geschichte der Philosophie nicht ihren ganzen Verlauf zum Gegenstande nimmt, sondern mit der Mitte oder gar mit dem letzten Theile derselben beginnt. Ihre Begründung nämlich kann und muſs eine solche Darstellung nur haben durch die Darstellung der, ihr vorhergehenden Perioden, es kann nämlich der Begrif der sich in der neuern Geschichte entwickelt, oder vielmehr die Stufe seiner Entwicklung mit der diese beginnt, nur resultiren aus den vorhergehenden, fehlt nun die Darstellung von diesen, so kann das, was an sich allerdings Resultat **ist**, weil es dies für den Leser nicht ist, beim Beginn der Darstellung der neuern Geschichte nur als eine Voraussetzung hingestellt werden. Auch in dem Falle, daſs der Leser die consequente Darlegung des ganzen Systems durchgemacht hätte bis zu dem Punkt, wo es zeigt, wie der denkende Geist in der zeitlichen Erscheinung seine Entwicklung manifestiren muſs, würde dennoch, wo die Geschichtsdarstellung anfinge von einem bestimm-

ten Punkte in dieser Entwicklung, eine Lücke entstehn zwischen dem, wo der Leser stehen blieb und dem, wo die Darstellung der Geschichte beginnt, so dafs der Anfangspunkt dieser, selbst bei einem solchen Leser, als unbegründet erschiene. Um so mehr wird dies nun da der Fall seyn, wo schon der aufgestellte Begrif des Geistes vor aller Entwicklung als unbegründete Voraussetzung erscheinen mufs, d. h. bei dem Leser, welcher das, der Darstellung der Geschichte vorhergehende und sie begründende ganze System nicht durchgemacht hat.

Es fragt sich nun, in welcher Weise diese Voraussetzung gemacht, in welcher Form sie aufgestellt werden soll? Wird die Darstellung des ganzen Verlaufs der Geschichte, (ein integrirender Theil des philosophischen Systems) gegeben, so ist es dem Darsteller allerdings vergönnt, den Begrif des Geistes in der Form oben an zu stellen, in welcher er sich ihm in der vorangegangenen Entwicklung des Systems ergab, und, weil er die ganze Darstellung von ihrem eigentlichen Anfang beginnt, an den Leser die Anforderung zu machen, wo nämlich das System diesem zugänglich, dafs er auch diese Entwicklung bereits hinter

sich habe. Anders aber ist es da, wo der Darsteller diese Anforderung nicht machen will, indem seine Darstellung auch den im System nicht Bewanderten fruchtbar seyn soll, andererseits nicht machen darf, weil er selbst durch die willkührliche Auswahl nur eines Theils der ganzen Geschichte, sich die Verpflichtung aufgelegt hat, den Leser von seinem (des Lesers) Standpunkt aus, mit der, durch Zerreifsung des natürlichen Zusammenhanges als unbegründet erscheinenden, Voraussetzung zu versöhnen. — Der Standpunkt, den man aber als den eines jeden Lesers voraussetzen kann, der auf dem des Systems auch nicht steht, ist der Standpunkt der gebildeten Vorstellung. Dieser mufs die Voraussetzung, von der eine solche Deduction der Geschichte ausgeht, plausibel gemacht werden, d. h. es mufs dem Leser der Begrif, oder vielmehr die Stufe in der Begrifsentwicklung, von dem die Deduction anfängt, vorstellig gemacht werden. Im §. 5 ist gezeigt, wie beim Anfange, oder der Darstellung des ersten Systems in der Reihe, der Schematismus abweichen mufs von dem, der im Verlauf der Entwicklung befolgt wird, und zwar bestehe diese Abweichung darin, dafs im Fortgange, in der Widerlegung des vor-

hergehenden Systems schon die Begrifsbestimmung und Rechtfertigung des folgenden liege, im Anfange aber, da eine solche Rechtfertigung nicht vorhergehe, eine reine Deduction aus dem Begrif gegeben werden müsse. Was den Fortgang betrifft, so wird es hier dieselbe Bewandnifs haben d. h. ist erst das erste System bestimmt, so wird von dem aus die weitere Entwicklung rein dialektisch seyn müssen, nur bei dem ersten System in der Reihe wird aus den angeführten Gründen die, §. 5 gegebene, Bestimmung die Modification erleiden müssen, dafs eine Deduction aus dem reinen Begrif, als unverständlich nicht am Orte seyn dürfte, sondern eine der bestimmten Stufe der Begrifsentwicklung analoge und ihr correspondirende, sie enthaltende, Vorstellung an ihre Stelle treten mufs. Allerdings wird diese den Mangel haben, dafs sie zunächst erscheint als eine willkührliche Hypothese, aber es ist, wenn eine Darstellung eines Theils der Geschichte gegeben wird, nach dem Bemerkten dies nicht zu vermeiden. Ihre völlige wissenschaftliche Begründung könnte diese Deduction allerdings nur dadurch erhalten, dafs rein aus dem Begrif des Geistes heraus die ganze Entwicklung desselben bis zu diesem Punkte dargestellt, und dann gezeigt

würde, wie der, in dieser wissenschaftlichen Deduction erreichte Punkt dasselbe enthalte, wie die vorausgesetzte Hypothese. Eine Bestätigung aber oder wenigstens eine Recommendation erhält die Hypothese durch die formale Richtigkeit der ganzen Darstellung, welche sich nämlich so zeigt, dafs, freilich von der Hypothese aus anfangend, wirklich auf streng wissenschaftliche Weise weiter gebaut, und das, in der Hypothese angedeutete Ziel erreicht, und auf dem Wege dahin die, als Stufen bestimmten, Momente in der Erfahrung nachgewiesen werden. Wird dann die Hypothese zugestanden, so ist damit auch die ganze Darstellung als richtig angenommen, wird sie nicht zugestanden, so hat eine solche Darstellung unter jenen Bedingungen dennoch formale Wahrheit, und müfste, wenn später etwa die Hypothese sich als wahr erwiese, dann ohne Weiteres völlige Gültigkeit haben. Um diese Hypothese nun vorläufig wenigstens erträglich zu machen, so dafs sie nicht als gänzlich unbegründet erscheint — obgleich auch dann, wenn nur jene Bedingungen erfüllt würden, die formale Gültigkeit nicht bestritten werden könnte — ist es nöthig, sie an mehr oder minder geläufige Vorstellungen anzuknüpfen, die

sowol den ganzen Zeitraum, in welchem die neuere Philosophie spielt, als auch sie selbst betreffen.

§. 10.
Grundvoraussetzung einer Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie.

Die neuere Philosophie ist Protestantismus in der Sphäre des denkenden Geistes, und die Geschichte derselben ist die, in der zeitlichen Erscheinung sich manifestisende Entwicklung der, im Protestantismus enthaltenen, Momente.

In der dialektischen Entwicklung dieses Princips machen sich folgende Momente sichtbar:

a) Reiner Protestantismus des Geistes. Wenn der Geist rein protestirend ist, so ist er es gegen Alles, was nicht er selbst ist, so zunächst gegen die Welt. Er protestirt gegen sie, d. h. er sucht sich frei zu machen von ihr; indem nämlich alles Andre ihm, weil es ein Andres ist, als Schranke erscheint, so hat er den Drang, die Schranke wegzuwerfen und sich in seiner abstracten Unendlichkeit zu fassen. Dieses Andere ist nun eben alles Positive, alles Seyende, — so ist der Geist protestirend gegen alles Daseyn.

b) Indem er aber gegen Alles protestirt, so protestirt er auch gegen sein Protestiren, und wenn sein erster Act reines Negiren von Allem war, so ist eben diese reine Negation Negiren ihrer selbst. Es wird Alles negirt, also auch das Negiren des Seyenden.

c) Es scheint zunächst, als müsse hier das Resultat $= o$ seyn, aber das ist es ganz und gar nicht, sondern das Resultat ist nicht mehr das Positive (Seyende, Daseyn), das ist negirt, auch nicht die Negation, die ist gleichfalls negirt, sondern das Positive als negirtes Negirtes, oder als Product des doppelten Negativen, d. h. als Affirmatives.

1) Das Verhältnifs, welches hier ganz abstract entwickelt ist, wird uns, wenn wir es in seiner concreten Wirksamkeit betrachten, einen deutlichen Ueberblick des ganzen Inhalts der neuern Geschichte der Philosophie geben. Wie überhaupt in der zeitlichen Entwicklung des Geistes er erst eine Stufe erringt, ehe er sich ihrer bewufst wird (§. 2, 1), d. h. wie ein jedes Princip in der Geschichte der That sich früher geltend macht, als in der Philosophie, so zeigt sich denn auch das Princip des Protestantismus der Zeit nach früher in andern Gebieten, als in dem des denkenden Gei-

stes als solchen. Es machte dies Princip sich geltend im Gebiet des Staats und der Religion. Einer philosophischen Welt- und Kirchengeschichte ist es aufbehalten, darin dies Princip durchzuführen, wir knüpfen blofs, um die oben gesehene dialektische Bewegung, die im Princip des Protestantismus liegt, anschaulicher zu machen, an dasjenige Gebiet an, in welchem es sich zuerst sichtbar machte, und Epoche machend auftrat, an das Gebiet der Religion. In diesem sind denn jene drei oben angeführten Momente nachzuweisen.

a) Im Anfange des 16. Jahrhunderts fand der Bruch in der Geschichte der Kirche und des Lehrbegrifs Statt, wo der Geist in dieser Region protestirend ward, wo er sich befreite von der Fessel des Positiven, Daseyenden. Aber eben weil dieses protestirende Princip sich zunächst geltend machte in dem Gebiete der Religion, ist es nicht sogleich als das zu erkennen, was es ist, als reiner und absoluter Protestantismus. Die Religion — hier im objectiven Sinne, nicht in dem der subjectiven Empfindung, wo man sie besser Frömmigkeit nennt — die Religion, auch wenn sie protestirend wird, kann nie reiner und absoluter Protestantismus werden, weil es für sie eine Region giebt, welche

ihr die unbezweifelbare und unantastbare, über jede Protestation erhabene ist, mit deren Antasten sie selber angetastet wird, das ist die ursprüngliche Offenbarung, in welcher sie ihren Anfang und Ursprung erkennt. (Das gilt von jeder Religion, alle sind positiv im gewöhnlichen Sinne.) Diese erste Offenbarung ist es, an welcher ihr Protestiren seine Grenze hat, und über welche es, wenn es sich in dieser Sphäre behaupten will, nicht hinaus kann. Im Christenthum bilden diese Offenbarung die in der heil. Schrift aufgezeichneten Facta und Lehren. Diese sind für die christliche Religion das unbestreitbar Wahre, und so lange der Geist in der Sphäre der Religion bleibt, kann er nicht sein Protestiren gegen diese Facta richten, sie sind ihm nicht nur etwas geschichtlich Daseyendes sondern das Göttliche, das Nothwendige, was sich von selbst versteht. Wird nun demnach das Princip des Protestantismus dennoch geltend gemacht in einer bestimmten Religion, so kann das Object der Protestation nur das Positive, Daseyende, seyn, welches im Gegensatz gegen jenes Ewige und Göttliche erscheint als Menschenwerk. Daher sich denn auch der Protestantismus in seinem Auftreten als Reformation manifestirt, d. h. als Zurück-

kehren zu dem ursprünglich Wahren, dem Urchristenthum. So stellt der Protestantismus auf: ausgenommen das absolut Wahre, was in der ersten Offenbarung der heil. Schrift enthalten sey, sey gegen Alles, was in der Religion enthalten sey (das ist hier Kirche, Concilien u. s. f.) zu protestiren und es zu negiren.

b) Oben, wo die dialektische Bewegung des Protestantismus ganz abstract nach seinem Begrif betrachtet wurde, ergab sich, daſs die reine Negation sich selber negirt, so daſs das Resultat wiederum das Positive, aber nicht als Positives sondern als Affirmatives war. Hier, wo nur eine Aeuſserung des Protestantismus sichtbar ist in der Religion, kann, eben weil der Protestantismus nicht als absolute, reine, Negation sich geltend machen kann, der Uebergang von der ersten Negation zur Affirmation nicht anders gezeigt werden, als so, daſs man aus dem Gebiet der Religion heraustritt in die Sphäre nämlich, in welcher man es sieht, daſs er rein protestirend ist und also in sein Gegentheil übergeht, d. h. so, daſs man zeigt, sein Protestiren in der Religion sey nur eine Aeuſserung seiner reinen, absoluten, Protestation. Sicht-

bar wird die Dialektik, wodurch die Protestation Negation ihrer selbst wird, nur in der Region, wo der Geist absolut protestirend ist. (So wie der Uebergang des venösen Blutes ins arterielle sichtbar wird nur im Centralorgan der Blutcirculation) Statt finden muſs sie, und zwar für alle Sphären, also muſs in allen Sphären auch wiederum das vorher Negirte als ein Affirmatives erscheinen, wie das Protestiren, so wird das Affirmirthaben sich überall zeigen (die Coëxistenz des venösen und arteriellen Blutes zeigt sich in allen Theilen des Körpers). Dies Moment (der Affirmation) ist nach jener dialektischen Bewegung das dritte, und im Mittelpunkt der Bewegung angesehn, ist es ein, durch das zweite Moment des Uebergehens vermitteltes nothwendiges Ergebniſs des ersten. Hier aber, im Gebiet der Religion erscheint es, eben weil das zweite, sofern wir im Gebiet der Religion stehen, nicht sichtbar werden kann, als ein eben so unmittelbar daseyendes und zwar dem ersten Moment entgegengesetztes, aber dennoch gültiges Princip, Und wenn oben als das allein Wahre dies ausgesprochen ward: Die Kirche, die Concilien u. s. w. sind Menschenwerk und ungültig, so erscheint durch

die, der Religion freilich unbewufste Dialektik, hier das zweite, auch gültige Princip: Die Kirche, die Concilien u. s. w. sind auch gültig.

c) So machen sich denn nun in der Religion, als protestantischer, zwei, wie es scheint sich entgegengesetzte Principien geltend, dies: dafs nur die erste Offenbarung die Wahrheit habe, und das entgegengesetzte, dafs das Menschenwerk auch die Wahrheit enthalte. Diese beiden Principien sind denn auch wirklich in der Geschichte des Protestantismus im Gebiet der Religion geltend gemacht worden, und zwar nicht nur nach einander, sondern gleichzeitig, theils indem, obgleich so gegen Kirche und Concilien protestirt ward, dennoch den alten Symbolen die alte Autorität blieb, und man die Dogmen in Gestalt entwickelter Dogmen beibehielt, theils indem zugleich mit dem Ausspruch, dafs nur die heil. Schrift die Wahrheit enthalte, neue Symbole, als die Wahrheit enthaltend, festgesetzt, als solche anerkannt wurden, und mit einem Worte eine protestantisch-evangelische Kirche entstand. — Es kann dies, bei einer oberflächlichen Betrachtung, als Inconsequenz und als Widerspruch erscheinen; geht man aber auf die innere Dialektik des Princips selbst ein, so ergibt

sich, wie es sich uns ergeben hat, dafs Eins nothwendig aus dem Andern folgt. Nun entsteht aber für das Gebiet der Religion, als auf welchem diese innere Nothwendigkeit nicht erkannt ist, die Forderung diesen Widerspruch zu lösen und die beiden, sich entgegengesetzten, Principien synthetisch zu vereinigen. Dies kann nun innerhalb der Grenzen der Religion nur so geschehen, dafs behauptet wird, die Concilien, Symbole u. s. w. enthalten die Wahrheit, weil sie nur enthalten, was die erste Offenbarung, d. h. die heil. Schrift, enthält. So ist denn der Widerspruch durch diesen Machtsprnch gelös't, der aber keine befriedigende Lösung enthält, weil nun der Beweis nöthig ist, der nur durch eine ins Unendliche gehende kritische und exegetische Untersuchung stets versucht wird. Es kann eine solche befriedigende Lösung auch nicht geben, d. h. innerhalb des Gebiets der Religion nicht, denn dafs es eine andre geben kann und mufs, will ich nicht in Abrede stellen, die sich aber nicht mehr innerhalb der Grenzen der Religion sondern im Gebiet der Wissenschaft befindet, wo nämlich ganz abgesehn von einer solchen kritischen Vergleichung gezeigt wird, warum die Symbole u. s. w. dasselbe enthal-

ten müssen, was die heil. Schrift, Etwas, was natürlich hier ganz aufser dem Wege liegt. (Um in jenem Beispiele fortzufahren, könnte man den Beweis für die Behauptung, dafs in jedem Punkte des Körpers das venöse und arterielle Blut eigentlich eins sey, theils dadurch versuchen, dafs man von jedem Tröpfchen zeigte, wie es aus den Arterienenden in die Anfänge der Venen übergeht, theils so geben, dafs man das Herz in seiner Function darstellte). — Es genügt hier, gezeigt zu haben, wie auch in dem Gebiet, wo das Princip des Protestantismus sich nicht rein zeigen kann, dennoch die daraus entwickelten Momente sich manifestiren, und es kann nur noch bemerkt werden, dafs innerhalb dieser beiden Momente sich die ganze Geschichte des protestantischen Lehrbegrifs bewegt, indem sie in immer neuen Versuchen besteht, beide Momente zu vereinigen, und bald das eine bald das andere das Uebergewicht erhält. Die völlige Vereinigung kann nur die streng wissenschaftliche Untersuchung zu Wege bringen.

2. Eben so, nur mit gröfserer Evidenz, gestaltet sich dies auf dem Gebiete des denkenden Geistes als denkenden; denn eben weil er hier rein protestirend ist, zugleich aber seiner reinen Pro-

testation sich bewufst ist, so macht er selbst, sich selber bewufst, jenen dialektischen Gang durch, den wir hier, nur in etwas anderer Form wiederholen wollen, um uns in concreter Gestalt des Weges bewufst zu werden, welchen der Geist in der zu beschreibenden Entwicklung nimmt:

Der reine Protestantismus, der, wie vorausgesetzt wurde, das bewegende Princip der Geschichte der neuern Philosophie ist, und dessen entwickelte Momente, sofern diese Entwicklung in der Zeit sich manifestirt, ihren Inhalt ausmachen, ist, wie gesagt, protestirend gegen Alles, was nicht er selbst ist. Nun erscheint aber dem Geiste, insofern er denkt, und sich seiner als denkenden bewufst ist, alles Seyn als das Andere, und es entsteht nun, wenn das Princip des reinen Protestantismus gesetzt ist, die Forderung, dafs Alles, was nicht der Geist selbst ist, negirt werde. Es soll nach dieser Forderung nur gelten der Geist als denkender, und was er als denkender setzt, alles Andere, was er nicht setzt, sondern eben ihm gesetzt wird, ist deswegen ein Vorausgesetztes, das weil es vorausgesetzt ist, negirt werden soll, und das, Princip des Protestantismus ist in sofern die Forderung, sich von jeder Voraussetzung zu befrein, und nur gelten zu las-

sen den Geist, und was er selbst, als frei seyend setzt. —

Es hat sich aber ergeben, dafs die reine Negation Negation ihrer selbst ist, so erscheint also dies, dafs alles Vorausgesetzte Nichts ist, selbst als Voraussetzung, die negirt werden mufs, also ist das Vorausgesetzte dennoch. Dies Dennoch aber ist es gerade, was den Unterschied dessen, was wir haben, von dem, was wir vorher hatten, ausmacht, d. h. was vorher nur war (positiv), das ist itzt dennoch (affirmativ, als Affirmatives). So scheint es also, als wenn wir hier, ganz dem analog, was sich bei der Religion zeigte, auch in der Sphäre des denkenden Geistes als denkenden, d. h. in der Philosophie, zwei entgegengesetzte Principien hätten, nämlich erstlich dies dafs alles Positive negirt werden, zweitens dafs es affirmirt werden müsse. Und so ist es in der That; der bedeutende Unterschied zwischen beiden Sphären soll weiter unten aufgezeigt werden. Es sind also die beiden Principien, die in dem einen Princip des Protestantismus liegen, folgende: Das Seyende ist nicht, und: Das Seyende ist dennoch. Um die Sache noch anschaulicher zu machen, können wir dafür andere Ausdrücke

nehmen. Das was der Geist verwirft, weil er rein protestirend ist, nennen wir das Wirkliche, das, was er als das allein Gültige behauptet, sein eignes Wesen, ist das Vernünftige; so gestalteten sich jene Principien so:

a) Das Wirkliche ist nicht, weil nur das Vernünftige ist.

b) Das Wirkliche ist.

Die Synthese beider ist nun ganz dieselbe wie in der Religion, dafs das Wirkliche sey, nur weil es vernünftig sey. Aber hier tritt nun sogleich der grofse Unterschied zwischen beiden Gebieten hervor. Denn wenn im Gebiet der Religion diese Synthese nichts weiter war, als ein Machtspruch des Glaubens, damit der unendliche Widerspruch, wenn auch nicht gelö'st, zum Schweigen gebracht werde, so kann die Philosophie diesen Machtspruch nicht gelten lassen, sondern mufs, eben so wie sie es weifs, dafs aus dem einen Princip sich beide entgegengesetzten entwickeln, es auch zeigen, wie diese beiden wiederum Eins sind. Das ist nun aber nicht, wie es etwa scheinen möchte, oben in der dialektischen Entwicklung des Princips des Protestantismus schon geleistet. Dort ist nur gezeigt, dafs es in diesem

Princip liegt, aus der Monas die Dyas (den Gegensatz, die Antithese), hervorgehn zu lassen und wiederum zurück zu nehmen. Wie aber diese Synthese, die dabei zu Stande kommt, dort, wo das (abstracte) Princip sich in der (concreten) Sphäre des philosophirenden Geistes geltend macht, sich gestalten wird, wie der Idealismus in seiner Negation des Realismus zum affirmirten Realismus kommt, das ist noch nicht gezeigt. (Ueber den Gebrauch dieser beiden Worte werde ich mich weiter unten ausführlicher erklären). Es ist zu zeigen nicht nur dafs einer in den andern übergeht, sondern auch, in welcher Gestalt dies geschieht. — Man erlaube mir hier eine Bemerkung über eine Aeufserung Rixners beim Beginn seiner Darstellung der neuern Geschichte (Gesch. der Phil. III. pag. 6), welche zeigt, wie ein Mifskennen des Princips derselben, die Lösung der eben aufgestellten Forderung nicht möglich macht; er sagt dort: „Im Grunde war der allgemeine Pro„testantism, daraus alle neue Philosophie als selbst„ständige Vernunftwissenschaft hervorging, nur ein „neuer, obschon nothwendiger, und in seinen Fol„gen durch Gottes gnädige Fürsorge auch sogar „wohlthätiger Sündenfall u. s. w." — Diese Aeu-

ſserung ist nun allerdings so bös nicht gemeint, als sie zuerst scheinen möchte, aber es ist doch auch nicht zu läugnen, daſs der Ausdruck schief ist, erstlich weil, obgleich dabei steht nothwendig, der Ausdruck Sündenfall, wenigstens bei vielen Lesern, die Meinung hervorbringen muſs, als läge nur Negatives in dem Princip, und als habe es doch eigentlich nicht hervortreten sollen, und zweitens, weil auch der fromme Zusatz: „durch Gottes Vorsehung" diese Meinung bestärkt, indem es nach diesem scheint, als sey etwas Anderes, äuſserlich Hinzutretendes, das gewesen, was den, im Protestantismus liegenden, Mangel gut gemacht hätte. Hätte sich Rixner die dialektische Bewegung, die im Begrif des Protestantismus liegt, mehr hervorgehoben, und nicht zu sehr nur das erste Moment derselben hervorgehoben, so hätte sich ihm ergeben müssen, daſs in diesem Sündenfall die Erlösung implicite mit lag. Daher kann denn auch bei ihm der Protestantismus das Räthsel der Entwicklung der neuern Philosophie nicht lösen. —

Es bleibt also das Bedürfniſs, nicht nur zu erkennen, daſs der Zwiespalt in jenem Princip sich zeigen muſs, und daſs er sich zu seiner Einheit

forttreibt, sondern nachzuweisen, wie das Zurückgehn in die höhere Synthese und Einheit vor sich geht. Dies wird nun einerseits nachgewiesen im ganzen Zusammenhange eines Systems, welchem es gelungen ist, beide Principien als gleich berechtigt zu vereinen, oder vielmehr, weil dies eine mehr mechanische Vorstellung ist, in sich selbst den Uebergang des einen ins andere nachzuweisen. Andrerseits wiederum kann dies nachgewiesen werden im Verlauf der, die Geschichte constituirenden, Systeme. Der Unterschied zwischen beiden Weisen des Nachweises ist, dafs bei jener die beiden entwickelten Principien als im Begrif des Geistes liegende Momente in ihrer zeitlosen Dialektik vor Augen geführt, in dieser aber dieselbe Dialektik als in der zeitlichen Erscheinung sich manifestirend dargestellt, und so ein, in der Zeit angeschautes, Abbild jenes ewigen Lebens gegeben wird. Und hier ist denn der Ort, einen Punkt deutlicher auszuführen, der oben (§. 4, 4.) geflissentlich nur berührt ward. Ich habe nämlich die Meinung ausgesprochen, dafs nicht aus allen Systemen eine philosophische Darstellung der Geschichte hervorgehn könne. Wir lassen den Beweis für diese Meinung im Allgemeinen, bei Seite,

da er nicht hierher gehört, aber innerhalb des Gebiets, welches durch unsere Grundvoraussetzung bestimmt ist, mufs sie gerechtfertigt werden, und das geschieht leicht durch das Folgende: Eine Nachweisung, dafs jene beiden im §. oft erwähnten Prinzipien es sind, welche den Begrif der neuern Geschichte constituiren, und deren in der zeitlichen Erscheinung sich abspiegelnde Dialektik den Inhalt der Geschichte derselben ausmacht, ist offenbar nur in einem solchen System möglich, welches diese beiden Principien in sich enthält, und sie, bewufster Weise zu einer Synthese vereinigt, denn ein System, welches, wenn es möglich wäre, keines derselben anerkennen würde, könnte unmöglich in den Systemen, welche es anerkennen, eine Entwicklungder Wahrheit sehn, und wiederum eines, welches nur einem dieser Principien Recht gäbe, müfste jedes System, das sich dem andern nähert und eine Vereinigung damit sucht, als puren Irrthum verwerfen. Soll nun aber, der Voraussetzung gemäfs, der Verlauf der Geschichte zwischen diesen beiden Principien sich bewegen, so folgt von selbst, dafs die oben aufgestellte Behauptung erwiesen ist. — Wenn nun das Princip des Protestantismus in seiner zeitlichen Entwicklung die

neuere Geschichte, es in der Sphäre des denkenden Geistes als denkenden, die der neuern Philosophie constituirt, so kann diese nichts Anders seyn, als das in der Zeit angeschaute Uebergehn des einen der oben entwickelten Principien in das Andre, nicht in dem Sinne, als würde das, wovon ausgegangen wurde, verlassen, sondern so, daſs es als gleich berechtigt mit dem Zielpunkt aufbewahrt wird. Näher ist also der Verlauf, den die Geschichte in dieser Periode nimmt, dieser: der Geist, der sich seiner als des protestirenden bewuſst wird, ringt nach dem Ziele, daſs er sich seiner bewuſst werde als dessen, der beide, im Protestantismus liegende, Principien geltend macht, und wenn wir nach der oben gebrauchten Formel den Anfangspunkt machten mit dem Princip: Nur das Vernünftige ist, so ist der Endpunkt der, daſs dieses Princip bleibt, aber eben so das andere: das Wirkliche ist, mit jenem nicht nur mechanisch verbunden, sondern von ihm durchdrungen wird, und nun in concreter Einheit so lautet: das Wirkliche ist vernünftig und das Vernünftige ist wirklich.

Der Weg, um das Ziel zu erreichen, wird gebildet von den verschiedenen Philosophien, die alle von den angegebenen Principien gehalten

sind, und zwischen ihnen sich bewegend, immer neue Versuche machen, sie zu vereinigen, Versuche, welche, wenn auch nicht sogleich ihre Vereinigung hervorgebracht wird, so doch allmählig sie einander nähern. Die Annäherung beider ist nun allerdings gegenseitig, je nachdem aber das Uebergehn von dem einen oder andern Princip ausgeht, um zum andern zu gelangen, je nachdem erscheint das, wovon ausgegangen ward, als das Erste, unmittelbar Gewisse und darum Vorwiegende. Das in der Vernunft gegründefe Bedürfniſs, in der Geschichte der Pilosophie nicht nur das Spiel einer zufälligen Willkühr zu sehen, verbunden damit, daſs man jene Annäherungsversuche von der einen oder andern Seite, betrachtete, und einer Ahndung des Wesens der neuern Philosophie hat einzelne Versuche ihrer Darstellung hervorgebracht, in welchen der ganze Gang derselben als ein Wechsel von Realismus und Idealismus dargestellt wurde, welcher etwa zum Ziel einen Ideal-Realismus habe. Einen solchen Formalismus finden wir z. B. bei Rixner, auch bei Ast. Aber diese Art des Formalismus hat.

a) den wesentlichen Nachtheil, daſs, während eine bloſs referirende Darlegung der einzelnen

philosophischen Systeme wenigstens offenkundig es gesteht, sie mache keinen nothwendigen Fortgang bemerkbar, der Formalismus dieser Art, die Miene eines nothwendigen Fortgangs annimmt, ohne doch im Geringsten mehr zu leisten, als die andere. Allerdings klingt es nach einer gewissen Nothwendigkeit, wenn man sagt: „Dem Idealismus entgegen mufste sich nun die realistische Seite geltend machen," aber wenn weiter Nichts gesagt wird, so sieht man nicht ein, worin diese Formel den Vorzug verdient vor der, sonst beliebten: Wir kommen nun zu u. s. w. — Und wenn man diesen Nachtheil anlangend, sagen wollte: *abusus non tollit usum*, und er sey nicht nothwendig, vielmehr könne wirklich ein nothwendiger Zusammenhang nachgewiesen, dabei aber immer der Verlauf der Geschichte als im Gegensatz zwischen Realismus und Idealismus begriffen und fixirt werden, so ist dabei

b) zu bemerken, dafs dieser Formalismus ganz unberechtigt ist, indem dieser Gegensatz gar nicht durch die ganze Geschichte hindurch geht. Allerdings kann an einer Stelle der Entwicklung sich der Gegensatz als ein Gegensatz des Idealen und Realen aussprechen und je nachdem dem ei-

nen oder dem andern der Vorzug gegeben wird, das System Realismus oder Idealismus seyn, aber dies ist gerade der Beweis, dafs er sich an einer andern Stufe **nicht** so gestalten kann, weil sonst keine Entwicklung Statt fände, sondern ein Stillestehn. Man sieht nicht ein, warum der Geist sich in seinem Uebergehn vom Realismus zum Idealismus so oft zu wiederholen hätte. Wie es sich mit diesem Gegensatz verhält, mag hier kurz angedeutet werden. — Der Gegensatz selbst ist einer der sich entwickelt, Entwicklungsstufen durchläuft und daher auf jeder Stufe ein anderer ist [1]. Die An-

1) Man scheint sich die Bewegung des Geistes als eine pendelförmige vorzustellen, in welcher die Endpunkte des Bogens der Idealismus und Realismus seyen. Da soll denn etwa das Ziel durch die immer mehr retardirende Bewegung in der Mitte — *medium tenere beati* — erreicht werden. Um bei diesem Bilde zu bleiben, nehme man nur an, dafs der Pendelarm sich unaufhörlich verkürzt, so hat man die richtige Vorstellung. Hier wird der freie Punkt des Pendels stets **andere** Punkte berühren, die Endpunkte der verschiedenen Bögen werden sich immer mehr nähern, bis, wo der Pendelarm $=o$ ist, auch ihr Zwischenraum $=o$ seyn wird. Dies möge eine Andeutung geben, wie es sich mit jener Mitte verhalte. Die Mitte liegt zwischen, die Wahrheit über den Extremen. Zugleich möge dies Bild vor der Desperation an der Wahrheit warnen, welche sich Vieler bemächtigt hat wegen des schnellen Wechsels der

näherung zu dem Ziele, dafs beide Seiten des Gegensatzes sich vereinigen, geschieht dadurch, dafs man beide tiefer erfafst, und die tiefer gefafsten Seiten sind nicht mehr dieselben. So ist es eine oberflächliche Betrachtung, welche etwa sagte, der Gegensatz von Denken und Ausdehnung sey derselbe, wie in der alten Welt der vom Einen und Vielen; in jenem ist das sich entgegengesetzte etwas weit Concreteres, tiefer Erfafsteres, als in diesem. Eben so ist der Gegensatz von Idealem und Realem etwas viel Concreteres als der von Denken und Ausdehnung, und man thäte Unrecht, die specifische Differenz zwischen beiden zu vergessen. Ein der Mathematik entlehntes Bild kann dies Verhältnifs erläutern. Stelle man sich die ganze Entwicklung dieses Gegensatzes als eine Potenzen-Reihe der (verschiednen) Gröfsen x und y vor, etwa so:

$$x^5\ x^4\ x^3\ x^2\ x^1\ \ldots$$
$$y^5\ y^4\ y^3\ y^2\ y^1\ \ldots$$

so ist es falsch, zu sagen, dafs in jeder Potenz sich

Systeme gerade in der neuern Zeit, und welche deswegen alle Wahrheit und Gewifsheit als Chimäre verwerfen läfst. Je näher die Bewegung ihrem Ziel, um so mehr verkürzt sich das Pendel, und um so schneller ist die Bewegung.

die Glieder des Gegensatzes verhalten werden, wie $x:y$. Vielmehr, je nachdem x und y auf einer höhern Potenz stehn, je nachdem ist der Exponent ihres Verhältnisses grösser. Je tiefer aber ihr Verhältniſs erfaſst wird — je mehr die Glieder der verschiednen Verhältnisse depotenzirt werden, — um so kleiner wird der Exponent, bis endlich in der Potenz 0 sich ergiebt: $x^0 = y^0 = 1$. Nun sey etwa in dieser Reihe x = Ideales y = Reales, so springt in die Augen, daſs in einer andern Stufe (etwa in $x^5 : y^5$) den Gegensatz von Idealem und Realem zu sehen eben so unrichtig wäre, wie $x = x^5$, und $y = y^5$, und die Proportion $x : y = x^5 : y^5$. Wenn ich selbst oben mich des Ausdrucks Realismus und Idealismus bedient habe, so geschah es geflissentlich, um recht viele verschiedne Bezeichnungen für dies Verhältniſs anzuwenden, und eben darin das Flieſsende dieses Verhältnisses anzudeuten, das jene Potenzreihen allerdings deutlicher ins Licht setzen. Es bedarf hier wohl kaum einer Erwähnung, daſs das hier Auseinandergesetzte seine Anwendung erleidet, eigentlich gegen jede so beliebte Classificirung der Systeme, in welcher immer das, worum es sich am meisten handelt, die specifischen Differenzen der

Systeme, vergessen wird. Der Geist, der nichts umsonst thut, tritt nicht zweimal in eine Classe, und wie überall, so möchte gerade in Beurtheilung philosophischer Systeme es aufs Herausheben der Differenz mehr ankommen, als auf das der Verwandtschaft. Aber gerade diese ist es, die man in neuerer Zeit so hervorgehoben hat, dafs man nur zu häufig es hört, dafs zwei Systeme nur mit verschiednen Worten dasselbe sagten, als seyen verschiedne Worte nicht eben auch verschiedne Gedanken (d. h. Nicht dasselbe). —

§. 11.

Inhalt aller Systeme im Verlauf der Geschichte der neuern Philosophie.

Jedes System in dem Verlauf der Geschichte der neuern Philosophie mufs enthalten die beiden oben deducirten, sich entgegengesetzten Momente, die man mit den Worten Bewufstseyn und Daseyn bezeichnen kann, und den Versuch ihrer Vermittlung.

1. Wenn überhaupt nach der Grundvoraussetzung es das Princip des Protestantismus ist, welches in seiner Entwicklung die ganze Geschichte

[illegible] so kann auch nur
[illegible] Entwicklung ge-
[illegible] Princip ent-
[illegible] Anspruch
[illegible] zu gehören,
[illegible] ganz ent-
[illegible] Momente
[illegible] so wäre
[illegible] oder,
[illegible] Wege als be-
[illegible] System nicht
[illegible] der neuern
[illegible] nicht,
[illegible] Dieses Letztere
[illegible] es sich ja wohl
[illegible] Zeit dergleichen
[illegible] zu versuchen ge-
[illegible] das System einer frühern
[illegible] wo jene Anfor-
[illegible] werden konnte. Wer
[illegible] würde
[illegible] keine Philosophie
[illegible] was er besäße, früher Philo-
[illegible] nur im Besitz einer
[illegible] das was bei dem ersten

Urheber das System zur Philosophie machte, dafs es ein lebendiger Theil der ganzen Zeitentwicklung war, fiele bei ihm weg. Wie das, was früher Philosophie war, aufhören kann Philosophie zu seyn, ist bereits oben §. 2, 3, angedeutet. Auch Hr. Ritter (a. a. O. pag, 6) hebt dies ganz richtig hervor. Ein Platoniker in unserer Zeit ist kaum denkbar, jedenfalls wäre er eher für alles Andre, als für einen Philosophen zu halten. —

Es hat sich nun im vorigen §. durch die dialektische Bewegung ergeben, dafs in dem aufgestellten Princip die beiden Momente liegen, die dort am Schlusse mit den Formeln x und y in ihren verschiednen Potenzen bezeichnet wurden. Da es hier auf das Wort nicht ankommt, und die Bezeichnung um so besser ist, je unbestimmter sie ist, und in je verschiedenern Weisen sie darum bestimmt werden kann, so wollen wir diese beiden Momente mit den Worten Bewufstseyn und Daseyn bezeichnen, in dem Sinne, dafs unter Bewufstseyn dasjenige (x) verstanden wird, das, je nachdem es in concreterer und tieferer Bedeutung gefafst (in niederer Potenz genommen) wird, sich als Denken, Wissen, Ich, Ideales, Geist u. s. w. geltend macht, unter Daseyn dasjenige

... seinen concreten Entfaltungen - Ausdruck, Ding an sich, Nicht Ich, Reales, Natur ... nicht nur genannt wird, sondern ist. Kann ... freilich, und mufs, wie sich im Verlauf der Darstellung ergeben wird, je nachdem das System verschieden ist, es eine oder die andere dieser Seiten vor der andern geltend machen (vgl. §. 10, 2.) wie das etwa im Materialismus und im subjectiven Idealismus geschieht, so kann dennoch kein System, das nicht beide Momente enthält, und beide als berechtigt darlegt, auf den Namen Philosophie Anspruch machen. Es versteht sich von selbst, dafs hier nicht gemeint ist, jene beiden Momente müfsten überall als entgegengesetzte dargestellt werden, vielmehr hat schon der vorige §. angedeutet, was sich im weitern Verfolg der Darlegung ergeben mufs, dafs der Gegensatz beider sich aufhebt, sondern was hier bestimmt ist, ist nur dies Eine, dafs kein System in der Reihe der Entwicklung Statt haben kann, was von dem einen dieser Momente ganz abstrahirte, und also den Gegensatz zwischen beiden nicht als sich aufhebend, auch nicht als unaufgehoben, sondern als gar nicht, und nie daseyend angäbe.

2. Wenn sich aber bei der dialektischen

Analyse des aufgestellten Grundprincips der neuern Philosophie erwiesen hat, dafs nicht nur die beiden sich entgegen gesetzten Momente darin enthalten sind, sondern auch ihre Einheit, so liegt darin die Nothwendigkeit, dafs jedes, aus diesem Principe hervorgegangene System aufser dem, dafs es jene beiden Momente enthält, auch noch den Punkt ihrer Vereinigung enthalten mufs. Und eben so, wie gesagt ist, dafs nur ein solches System in diese Reihe gehört, welches die beiden entgegengesetzten Momente enthalte, eben so ist als das zweite Kriterium dies festzustellen, dafs nur eine solche Lehre in die Reihe gehört, und also auch nur eine solche überhaupt Philosophie genannt werden kann, die auch den Punkt anzeigt, worin jene beiden Seiten vereinigt sind, oder, was dasselbe heifst, das Verhältnifs beider bestimmt. Je mehr die beiden Seiten oberflächlich und unbestimmt gefafst sind, um so mehr wird auch dieser Vereinigungspunkt ein nur relativer seyn, d, h. wiederum eine Differenz lassen, die durch tieferes Erfassen der Momente ausgeglichen werden mufs, wenn sie aber in ihrer gröfsten Tiefe gefafst sind, (als x^0 und y^0), so wird es einer solchen Ausgleichung nicht mehr bedürfen.

sondern es sich erweisen, daſs das Eine an ihm selber das Andere ist, oder in es übergeht. Dieser Vermittlungspunkt nun, der sich auch wiederum, je nachdem die Glieder des Verhältnisses verschieden gefaſst sind, verschieden gestaltet, kann das Princip des Systems genannt werden, oder die höchste Spitze des Systems, das worin dieses System die Wahrheit setzt. Denn wenn nach der allgemeinen Annahme die Wahrheit die Einheit der Vorstellung mit dem Vorgestellten, des Denkens mit dem Gegenstande (nach unserer unbestimmten Bezeichnung des Bewuſstseyns und Daseyns) ist, so ist ja eben der hier bezeichnete Punkt, als jene Einheit, die Wahrheit, welche das System erreicht hat. — Der Ausdruck Princip, der im Verlauf der Darstellung immer in dem oben bezeichneten Sinn genommen werden soll, enthält dies allerdings, er ist aber dennoch zu rechtfertigen, weil hier von Etwas abstrahirt wird, was man als Hauptmerkmal des Princips in einem System anzusehn gewohnt ist. Man pflegt nämlich vorauszusetzen, daſs das Princip nicht nur dem Range nach, sondern auch der Folge nach, der erste Satz im System seyn müsse, Etwas, worauf hier allerdings gar keine Rücksicht genom-

men ist. Dafs man jenes Merkmal als zur Definition des Princips nothwendig ansah, ist sehr leicht erklärlich, denn indem das Princip die Wahrheit des ganzen Systems ist, diese Wahrheit sich aber als der Grund des ganzen Systems zeigt, der Grund selbst aber, ehe das vollendete System dargelegt ist, nur vorausgesetzt, Grundvoraussetzung ist, so hat man auf den Begrif des Princips das angewandt, was allerdings von vielen Principien gilt. Man sagt daher mit Recht, dafs aus dem Princip sich das ganze System ableiten lasse, (in seinen consequenten Grundzügen, nicht die subjectiven Bestandtheile, die zum Princip von dem philosophirenden Subject hinzugetragen sind), denn in der That enthält das Princip in dem oben bezeichneten Sinne das System in sich, was gar nicht zu seyn braucht im ersten Satze desselben. Wenn es scheinen sollte, als sey oben, wo von dem Princip des Protestantismus die Rede war, dies Wort in einem andern Sinn genommen, so verschwindet dieser Schein bei näherer Betrachtung. Denn wenn man das ganze dort aufgestellte Princip nimmt, d. h. es mit den in ihm enthaltenen Momenten so ist leicht einzusehn, dafs auch dort das Princip nur

in dem Sinne genommen ist, wie er itzt bestimmt ward, d. h. als die höchste Spitze, als die vollkommenste Vermittlung der im Protestantismus liegenden Gegensätze, ganz unbekümmert darum, ob es am Anfange so ausgesprochen wird, ob am Ende. Dafs aber in der That gerade der Vermittlungspunkt der entgegengesetzten Momente die höchste Spitze (das Princip) eines jeden Systems sey, folgt unmittelbar aus dem Dargestellten, denn indem er das Verhältnifs, d. h. die Einheit jener beiden Factoren ist, in dieses Verhältnifs aber (s. oben) die Wahrheit gesetzt wird, so ist, was ein jedes System sucht, erst erreicht, wenn es bei seinem Princip angelangt ist. Wenn dies nun so geschieht, dafs das Princip als Voraussetzung oben an gestellt, und dann durch Analyse, was in diesem Principe liegt, auseinander gelegt wird, so ist das Ziel erreicht, wenn diese Analyse vollendet ist. Dann aber hat man auch erst das Princip (als ein Inhaltsvolles), früher war es nur eine leere Formel. — Deutlicher ist allerdings wie das Erreichen des Princips, Erreichen des Zwecks des Systems ist, in den Fällen, wo es im Verlauf des Systems organisch (dialektisch) entsteht, indem vom Niedern zum Höhern fortgeschritten wird. —

Hier wird es noch deutlicher, was oben gesagt ward, dafs kein System auf den Namen Philosophie Anspruch machen könne, was von einem jener entgegengesetzten Momente ganz abstrahirt, denn wenn da, wo kein (relativer) Gegensatz derselben statuirt wird, auch von einer Vermittlung nicht die Rede seyn kann, so folgt, dafs da diese Vermittlung eben die gesuchte Wahrheit ist, in einer solchen Lehre von keinem Suchen noch Finden der Wahrheit die Rede seyn könnte, also das ganze Unternehmen eine leere Phantasterei wäre. Je mehr aber die eine Seite vorwiegt, um so mehr wird sich auch das Princip nach dieser Seite neigen, und dies relative Neigen zu einer und der andern Seite, d. h. wenn die Wahrheit vorwiegend auf der Seite des Bewufstseyns oder des Daseyns gesucht wird, ist es, was mit den philosophischen Secten-Namen Idealismus, Realismus, Intellectualismus und Sensualismus u. s. w. bezeichnet wird, Namen, auf deren nachtheilige Wirkung oben hingewiesen ward, und welche, wie gesagt, nur dann noch zuzulassen sind, wenn man mit einem solchen immer nur ein System bezeichnete, wo freilich es in die Augen spränge, wie wenig solche Bezeichnungen nützen.

§. 12.

Uebergang zum ersten System in der Reihe.

Das System, welches die Reihe der Systeme im Verlauf der neuern Geschichte beginnt, mufs enthalten: erstlich, die beiden Momente in ihrer weitesten Entfernung von einander, d. h. als empirisch vorgefundene, gegen einander selbstständige, und von einander verschiedne, Substanzen, — zweitens, die Vermittlung, die aber, eben weil jene Momente so gegen einander bestimmt sind, gleichfalls unmittelbar gegeben und eine doppelte seyn mufs, eine Vermittlung des Bewufstseyns mit dem Daseyn, und eine des Daseyns mit dem Bewufstseyn.

1. Da erst dort, wo sich jenes, oben aufgestellte Grundprincip ganz entwickelt und realisirt hat, aus ihm selbst der erwähnte Gegensatz vom einzelnen Subject entwickelt werden kann, d. h. da es erst da gewufst werden kann, dafs der Gegensatz selbst nur eine Entwicklung jenes einen Princips ist, so ist in sofern der Gang, den

die Geschichte nimmt, der, jener Entwicklung ganz entgegengesetzte, nämlich ein Ausgehn von diesen beiden Entgegengesetzten, und ein Suchen der Einheit. Und wenn nun das Wissen dieses Princips selbst die höchste Spitze, und also der Schlufs (§. 1, 3) der Realisation desselben ist, so ist von dieser höchsten Spitze, (dem Schlusse) am meisten entfernt der Punkt, auf welchem die beiden sich entgegengesetzten Seiten am weitesten von einander entfernt sind, — je mehr sie also beide von einander isolirt dastehn, um so näher steht das System, das sie so isolirt enthält, dem Anfange der Entwicklung. Nun ist aber der Gegensatz um so schroffer und unüberwindlicher, je oberflächlicher er genommen wird (§. 10, 2.) d. h. je mehr er als ein unmittelbar daseyender gefafst wird, und es ergibt sich daraus, dafs das erste System in der Entwicklung das ist, welches die beiden sich entgegengesetzten Seiten am meisten als unmittelbar daseyend voraussetzt, beide als unmittelbar daseyend, also, da nicht eines vom andern abgeleitet ist, als selbstständig sich gegenüber stehend. Der einfachste Ausdruck für alles unmittelbar Daseyende, ist dieser: es ist so, wo von einer Ableitung nicht mehr die Rede ist, und

so stehen denn auch jene beiden Seiten am allerselbstständigsten gegen einander, wenn es von beiden heiſst: es ist so, d. h. wenn sie angesehn werden als empirisch vorgefunden. Die Stufe, wo die beiden entgegengesetzten Momente als empirische Daten gefaſst werden, ist die ihrer gröſsten Entfernung von einander; jedes ist ein solches Datum, das eben deswegen unabhängig vom Andern, zu seinem Daseyn des Andern nicht bedarf; denn, fände ein solches Abhängigseyn vom Andern Statt, so wäre nur dieses Andere das empirisch Vorgefundene, jenes aber das Abgeleitete. Am allerschroffsten wird nun diese Verschiedenheit so ausgesprochen, daſs von beiden gesagt wird, sie seyen der Substanz nach verschieden, oder was dasselbe heiſst, sie seyen verschiedne Substanzen. —

Wenn nun also das erste System in der zu betrachtenden Reihe am allerschroffsten den Gegensatz jener beiden Momente enthalten muſs, so wird sich also nun diese nähere Bestimmung ergeben, was die Gestalt betrifft, welche jene beiden Momente in diesem Systeme haben müssen. Die Seite des Bewuſstseyns (der ideale Factor) erscheint als selbstständige Substanz, eben so auch

wiederum die Seite des Seyns (der reale Factor). Beide Substanzen aber, indem sie völlig selbstständig dastehen, keine von der andern, und auch keine von irgend einer andern abgeleitet, sind unmittelbar gegebne empirische Daten. In dem ersten System der Reihe sind also die Voraussetzungen erstlich das Bewufstseyn als empirisch vorgefundnes Datum, zweitens das Daseyn gleichfalls als empirisch vorgefundenes Datum. Nun ist aber das Bewufstseyn, so wie es unmittelbar gegeben ist = das Bewufstseyn des Einzelnen, in der Form der Unmittelbarkeit zeigt sich das Bewufstseyn als einzelne bewufste Subjecte, die (temporär) erste Form, in welcher sich das Bewufstseyn zeigt, ist die des einzelnen empirischen Ich's, — hinwiederum ist das Daseyn bestimmt, als unmittelbar gegebenes empirisches Datum, und zugleich als das, gegen das Bewufstseyn selbstständige, also es Ausschliefsende, — so ist es also die unmittelbar gegebene unbewufste (Ich-lose) Aufsenwelt. Und so mufs denn jener Gegensatz in dem ersten System der Reihe sich so aussprechen: Es gibt Ich's — Es gibt unbewufstes (Ichloses) Daseyendes, — beide als verschiedne selbstständige Substanzen.

2. Wenn nun aber beide, sich entgegengesetzte Seiten so selbstständig gegen einander dastehen, so ist es offenbar, dafs eine Vermittlung nicht kann auf die Weise hervorgebracht werden, dafs gezeigt wird, wie das Eine an ihm selber das Andere ist, denn da würde die Verschiedenheit beider, die behauptet ist, wegfallen, noch auch so, dafs das Eine von dem Andern abhängt, denn da würde Jenes seine Substanzialität einbüfsen, sondern es mufs Etwas gesucht werden, was, indem es beide vermittelt, dennoch beide in ihrer Selbstständigkeit bestehn läfst, d. h. es mufs das Princip für dies System gesucht werden, bei welchem die gegenseitige Selbstständigkeit und Unabhängigkeit nicht leidet. Dieses Princip selbst mufs nun wieder ein unmittelbares Datum, oder eine gegebene Voraussetzung seyn, denn da die beiden, sich entgegengesetzten Momente sich nicht einander nähern, so kann auch dies Princip nicht durch ihre eigne Bewegung hervorgebracht, sondern mufs als eine Hypothese zwischen sie eingeschoben werden, welche die beiden, gegen einander selbstständigen, Substanzen verbindet. Eben darum kann denn auch diese eingeschobne Hypothese nicht erscheinen als ein Abgeleitetes von jenen beiden,

sondern gleichfalls als ein unmittelbar Gegebnes, und zwar, indem es das Princip ist, als das absolute Prins, obgleich es dieses gar nicht bedürfte, wenn nicht jener Gegensatz Statt fände. Und wenn gleich hier, nach dieser Darstellung es sich zeigt, dafs das Princip nur gesetzt ist, weil der Gegensatz gesetzt ist, so gilt dies doch nur für den, über jenem System stehenden Betrachter, während bei dem, in ihm philosophirenden Subjecte das Verhältnifs sich ganz anders gestaltet [1]). — Es mufs also in dem, in Frage stehenden System aufser jenem Gegensatz ein unmittelbar Gegebnes sich finden, welches den Gegensatz vermittelt, oder sein Princip mufs ein unmittelbar gegebnes seyn.

Aber es tritt hier noch eine andere, nähere, Bestimmung ein. Denn wenn beide Seiten unmittelbar gegeben sind, so ist, da keine von ihnen allein die Grundvoraussetzung ist, auch kein Grund vorhanden, dafs die Vermittlung eine solche sey,

---

1) Wenn bei dem System, welches nachher, als diese Begriffsbestimmung repräsentirend, aufgewiesen wird, auch das es aufstellende Subject gar nicht diesen Gang genommen hätte um zu seinem System gelangen, wie er hier gewiesen, so schadet das gar nicht, da hier durchaus nicht eine sogenannte genetische Entwicklung des Systems gegeben werden soll.

die nur von der einen zur andern führe, und wenn der Aufsteller dieses Systems in der That die Vermittlung so faſste, daſs gezeigt würde, wie das Daseyn mit dem Bewuſstseyn vermittelt wird, oder was dasselbe heiſst, wie man vom Daseyn zum Bewuſstseyn komme, so würde das nur ein subjectives Belieben von ihm seyn, und das System wäre nicht geschlossen, da die andere Vermittlung, wie das Bewuſstseyn zum Daseyn kommt, da nicht ausgesprochen wäre. Es muſs also dies System, weil beide Vorausgesetzten gleich berechtigt sind, um auch in der Vermittlung ihr gleich Berechtigtseyn anzuerkennen, und nun in sich geschlossen zu seyn, eine doppelte Vermittlung enthalten, eine, welche die Seite des Seyns mit der des Bewuſstseyns vermittelt, und eine, welche das Umgekehrte enthält, oder dies System muſs zwei Principien enthalten, von denen jedem das gilt, was oben von seinem Princip überhaupt gesagt ward, daſs es eine unmittelbare Grundvoraussetzung sey, — also zwei unmittelbar gegebene Principien. Das Nähere über die Form derselben, und das Verhältniſs zu einander enthält der ff. §.

§. 13.

Fortsetzung.

Aufser dem, im vorigen §. Deducirten, mufs dies System noch enthalten das Grundprincip des Protestantismus selbst. Dies kann aber nicht anders, als als isolirtes Postulat darin erscheinen, so dafs es auf das ganze System keinen andern Einflufs äufsert, als den, dafs dadurch das gegenseitige Verhältnifs der beiden, sich entgegengesetzten Momente, ferner die Form der beiden vermittelnden Principien, endlich aber auch das Verhältnifs dieser, näher bestimmt wird.

1. Im vorigen §. sind als Inhalt des ersten Systems nur diejenigen Momente entwickelt, welche, nach der verschiednen Entwicklungsstufe verschieden modificirt, in allen Systemen der ganzen Entwicklung vorkommen müssen. Zu diesem tritt nun noch eins hinzu, welches in dem ersten System der Reihe vorkommen mufs, aber auch nur in ihm vorkommen kann, (eine Beschränkung folgt sogleich) — nämlich das Grundprincip des

Protestantismus selbst, das Princip der Protestation gegen Alles.

a) Es mufs in dem ersten System aufgestellt werden, denn, eben weil das erste System in jedem Hauptabschnitt der Geschichte, dasjenige, welches eine neue Epoche macht, so sehr es selbst allerdings als Entwicklung an die vorhergehenden schliefst, dennoch auch das neue sich geltend machende Princip und zwar auf eine unmittelbare Weise enthalten mufs (vgl. §. 8.), — deswegen mufs auch dasjenige System, welches die Epoche bezeichnet, wo das Princip des Protestantismus sich geltend zu machen beginnt, dieses Princip selbst enthalten.

b) Es kann aber wiederum nur dies System es enthalten; denn alle andere Systeme dieser Periode verhalten sich zu ihm nicht wie Epoche machende, sondern nur als fortbildend, so lange, bis sie das, was am Anfange unmittelbar aufgestellt war, auf vermittelte Weise wiederum erzeugen, d. h. bis das, was dort unmittelbar gegeben war, gesetzt wird. Und eben, weil dies ihr Verhältnifs ist, so müssen die folgenden Systeme dieses aufgestellte Princip ganz bei Seite stellen, und in

ihrer Entwicklung sich nur an den vom ersten System gemachten Versuch der Realisation jenes Grundprincipes anschliefsen, d. h. an den Punkt, wohin das erste System die Entwicklung geführt hat, ohne sich des zu erreichenden Zieles (des Grundprincipes) als Zieles bewufst zu seyn. Erst später, dem Ende der Entwicklung nahe, kann sich die Annäherung an dies Princip, endlich aber, am Schlusse derselben, es selbst in seiner Selbstentwicklung so geltend machen, dafs es anerkannt wird als das, die Entwicklung bestimmende.

2. Aus dem eben Gesagten ergibt sich nun auch, dafs dies Grundprincip des Protestantismus in diesem, der Zeit nach ersten, Systeme nicht so sich geltend machen kann, dafs daraus alles Andere entwickelt würde, oder mit anderen Worten, dafs es nicht Princip dieses Systems seyn kann. Denn wenn es dies wäre, und wirklich in diesem System jenes Princip selbst so entwickelt würde, dafs Alles sich daraus ableitete, — so würde dies System zugleich den Schlufs der Periode ausmachen, was nach dem vorigen §. unmöglich ist, da jener Gegensatz in solcher Weise gefafst ist, dafs er unversöhnt bleiben mufs. Es ändert dabei Nichts, wenn etwa das Individuum, welches jenes

System aufstellt, die Meinung haben sollte, das Grundprincip des Protestantismus sey auch Princip seines Systems. Vielmehr ist, dafs jenes Individuum solche Meinung hegt, nothwendig, weil es, als Epoche machend, gleichsam auf ahnungsvolle Weise jenes Princip als das Wahre weifs, zugleich aber auch, als Periode beginnend, unmöglich dazu kommen kann, aus ihm das ganze System zu erkennen. So ist die subjective Meinung des Individuums für das, ob jenes Grundprincip Princip des, von ihm aufgestellten, Systems sey oder nicht, völlig gleichgültig und Nichts erweisend, da die Nothwendigkeit erkannt ist, dafs es nicht Princip des Systems seyn kann. — Wenn es aber nicht Princip dieses Systems seyn kann, dennoch aber in diesem Systeme enthalten seyn mufs, und zwar mit der subjectiven Voraussetzung des Philosophen, es sey die Wahrheit (das Princip), ohne dafs er doch im Stande ist, es als solche zu erweisen, so ist es offenbar, dafs es aufgestellt werden mufs isolirt da stehend, d. h. ohne dafs die weitere Entwicklung sich nur darauf gründet. Zugleich mufs die Andeutung gegeben werden, dafs es sich als die Wahrheit, d. h. als das, worauf sich die weitre Entwicklung allein zu gründen habe,

erweisen müsse und werde. Mit einem Worte: das Grundprincip der ganzen Periode mufs in dem sie beginnenden Systeme, erscheinen als isolirt da stehendes Postulat. Denn ein Postulat ist eine Wahrheit, die um Wahrheit zu s e y n erst realisirt werden mufs. Zugleich aber ist es nothwendig, dafs dies Postulat nicht realisirt werde, denn sonst wäre das System nicht das, was es seyn soll, nach dem vorhergehenden §. Die Form also, welche allein das Grundprincip in diesem System haben kann, die es aber auch haben mufs, ist die des unrealisirten Postulates, (des (ungelö'sten) Problems.)

3. Aber weil wiederum das Grundprincip der ganzen Periode, — obgleich es nicht in seiner dialektischen Entwicklung dargestellt wird, und also auch nicht sich erweisen kann als das, woraus das ganze System sich entwickelt, — weil es doch bei dem philosophirenden Subject begleitet ist von der subjectiven Ueberzeugung, es sey die Wahrheit, so mufs es auch einen Einflufs auf sein System äufsern. Dieser Einflufs kann nun nach dem, was im vorigen §. als der Inhalt des Systems dargelegt ist, nicht darin bestehn, dafs jener Inhalt selbst verdrängt wird, so dafs es nicht enthielte, was oben construirt ward, sondern sich nur so zeigen, dafs er die Stellung der zu einander sich ver-

haltenden Momente bestimmt. Da die beiden im Gegensatz stehenden Momente, beide durch die Erfahrung gegeben, und also gleich berechtigt sind. da ferner die vermittelnden Glieder, die Principien, durch die Natur jener Momente bestimmt werden, so müssen die bisher deducirten vier Elemente des Systems unverändert dieselben bleiben, und auch die Stellung, die sie an sich haben. Der Einfluſs also, welchen das Grundprincip äuſsert, kann nur seyn, daſs dasjenige Moment, welches mit dem Grundprincip, noch ehe es seine dialektische Bewegung gemacht hat, am nächsten zusammenhängt, und am leichtesten vereinbar ist, als das subjectiv höhere erscheint. — Nun ist das Moment, welches mit dem Grundprincip des reinen Protestantismus in seiner ersten, noch unentwickelten Formel am meisten vereinbar ist, das des Bewuſstseyns, weil ja die Protestation zunächst gegen alles Daseyende gerichtet ist, ehe sie sich bewuſst wird als auch gegen sich selbst gerichtet. So ist also der Einfluſs, den die Aufstellung jenes Problems (s. oben 2.) auf das erste System der Periode äuſsert, nur der, daſs die Seite des Bewuſstseyns bevorzugt wird, und als die höhere erscheint, aber nur auf subjective Weise. Würde ihr objectiv eine

höhere Würde zugeschrieben, so würde die gleiche Berechtigung beider (§. 12.) vernichtet werden, — also, da doch wieder eine höhere Würde ihr zugeschrieben werden soll, nur eine die in dem philosophirenden Subject ihren Grund hat. Eine solche höhere Würde ist nun, daſs es der Modalität nach, d. h. in seiner Beziehung eben auf das Subject höher stehe. Nun ist aber, da überhaupt die Philosophie es mit dem Wissen zu thun hat, für sie das höhere, was die nächste Beziehung aufs Wissen hat, für das philosophirende Subject das, was ihm, als Wissenden, d. h. seinem Wissen, das Nähere ist, d. h. was das Gewissere ist, und so wird also, da von dem philosophirenden Subject jenes Grundprincip der ganzen Periode, als das zu lösende Problem aufgestellt ist, der Einfluſs auf das Verhältniſs beider, sich entgegengesetzten Momente dieser seyn, daſs die Seite des Bewuſstseyns die, dem Philosophirenden subjectiv höhere, d. h. die gewissere ist.

Da diese Deduction so viel Rücksicht nimmt auf die subjective Ueberzeugung des philosophirenden Subjectes, so könnte leicht der Schein entstehn, als sey sie nur eine psychologische Erklärung, die eine Thatsache voraussetze, und daraus

erkläre, statt aus dem aufgestellten Begrif zu deduciren. Es geschah nur, um die Deduction deutlicher zu machen, denn die subjective Ueberzeugung des philosophirenden Subjects kann bei Seite gelassen werden, und man kommt dennoch zu demselben Resultat. Nämlich es ist da: erstlich jene beiden, sich entgegengesetzten Momente, dann das als Problem aufgestellte Grundprincip. Nun soll, — wenn gleich es unmöglich ist, daſs auf dieser Stufe aus dem Grundprincip jene beiden Momente entwickelt werden, ferner so, daſs beide als gleich berechtigt, und also nicht eins aus dem andern abgeleitet erscheint, — beides vereinigt werden. — Das ist nun nicht anders möglich, als daſs die Seite des Bewuſstseyns, welche dem Grundprincip in seiner ersten Unmittelbarkeit verwandter ist, als die erscheint, welche die Berechtigtere ist, ohne daſs sie doch nach dem vorigen §. sich als solche erweisen kann. Also entsteht wiederum für das Verhältniſs beider eine erst zu realisirende Wahrheit, das heiſst ein Postulat, das Problem, die Seite des Bewuſstseyns, als die vorwiegende zu erweisen. Dies Problem, das nach dem oft Gesagten nicht gelö'st werden kann, ist eben darum nur ein subjectives Verlangen, und die Seite

des Bewufstseyns, weil sie nicht sich erweisen kann als die objectiv wahrere, ist so nur die subjectiv wahrere, d. h. gewissere.

4. Aber wie so das, als Problem aufgestellte Grundprincip auf das Verhältnifs der beiden entgegengesetzten Momente Einflufs hat, eben so mufs es auch seinen Einflufs äufsern auf die Vermittlungsglieder, oder die Principien. Nämlich auch hier wird wiederum das Verlangen entstehn, dafs in ihnen die Seite des Bewufstseyns als die geltendere erscheint. Dies geschieht nun so, dafs das vermittelnde Glied als ein solches erscheint, welches die Seite des Bewufstseyns ganz gelten läfst, und nicht Etwas ist, wogegen das Bewufstseyn als ein Verschwindendes erscheint. Würde nun das, was die Seite des Bewufstseyns mit der Seite des Daseyns vermittelt, ein Drittes seyn, wiederum eine Substanz gegen diese beiden, so wäre dieses Dritte das Höhere gegen beide, wogegen auch das Bewufstseyn als das Unwahre erschiene. Das kann es aber nach dem Vorhergehenden nicht seyn (sub 3.). Also wird das, das Bewufstseyn mit dem Daseyn vermittelnde, Princip, eines seyn, worin das Bewufstseyn nicht zum Moment herabgesetzt wird, sondern bleibt wie es war, eben darum aber auch

die andere Seite nicht verändert und zum Moment herabgesetzt werden kann (s. oben), — und die Vermittlung wird, so zu sagen, eine mechanische, d. h. Zusammensetzung; weil das Moment des Bewufstseyns nicht als das Unwahre erscheinen darf (das des Daseyns also auch nicht kann), so wird die Vermittlung so zu Stande gebracht, dafs es auf die Seite des Daseyns zwar bezogen wird, aber so, dafs sie beide unverändert bleiben, d. h. sie werden in einer Hypothese gewaltsam verbunden, ohne dafs sie etwa in einem Dritten, als ihrer Wahrheit, zu Grunde gingen, was das Interesse an der Unabhängigkeit des Bewufstseyns verhindert.

Dieses Interesse aber findet hinsichtlich der andern Seite nicht Statt. Vielmehr, da immer das Problem es erfordert, dafs die Seite des Bewufstseyns als vorwiegend, die Seite des Daseyns als die niedere erscheint, mufs die Vermittlung des Daseyns mit dem Bewufstseyn gerade eine solche seyn, die das Daseyn als das Niedere erscheinen läfst; — und wenn es nun (s. oben) nicht erscheinen kann als das Niedere gegen das Bewufstseyn so eben als das Niedere (Unwahre) gegen das, es mit dem Bewufstseyn Vermittelnde. Dies geschieht

nun, indem die Vermittlung selbst nicht nur eine solche mechanische und gewaltsame Zusammenschliefsung beider ist, sondern indem sie sich gestaltet als eine eigene selbstständige Substanz, die eben die Macht ist über das Daseyn. Wenn aber dies, so auch die Macht über das Bewufstseyn (s. oben). Das scheint dem Vorhergehenden zu widersprechen, ist aber in der That ihm nicht entgegengesetzt. Nämlich, das Verlangen, die Seite des Bewufstseyns als die mehr berechtigte geltend zu machen, mufs sich allerdings so zeigen, dafs wenn vom Bewufstseyn zum Daseyn übergegangen wird, jenes nicht zum Moment herabgesetzt wird, eben deswegen aber auch das Daseyn nicht, weil es mit ihm gleich berechtigt, d. h. auch empirisch vorgefunden ist. Wiederum das Herabsetzen des Daseyns liegt im Interesse des Protestirens und geschieht darin, dafs eine Substanz da ist als die höhere gegen das Daseyn, wenn nämlich vom Daseyn ausgegangen wird. Wird aber das Daseyn herabgesetzt, so kann das Bewufstseyn nicht dieser Vermittlungssubstanz coordinirt werden, da sonst das Daseyn ihm subordinirt würde, also mufs auch das Bewufstseyn jener Vermittlungssubstanz subordinirt werden, denn es ist nur so berechtigt, wie

sich also so gestalten; das Bewuſstseyn und das Daseyn (das Ich und die Auſsenwelt, s. §. 12, 1.), so wie das, beide vermittelnde, Princip hängt in der That von dem Princip ab, welches das Daseyn mit dem Bewuſstseyn vermittelt, oder weil dieses ist, so ist auch jenes. Ist aber dies das Verhältniſs, so ist auch mittelbar jenes Verhältniſs der subjectiven Unterordnung (s. p. 149.), durch dies Princip gesetzt, welches das Daseyn mit dem Bewuſstseyn vermittelt. Nämlich so: Wir nennen hier der kürzern Bezeichnung wegen das Princip, das Bewuſstseyn und Daseyn vermittelt, und was abwechselnd auch Vermittlungshypothese, ideales Princip u. s. w. genannt ist, : *a*, das, welches Daseyn und Bewuſstseyn vermittelt, (Vermittlungssubstanz, dritte Substanz u. s. w. s. oben), — : *b*, so war die erste Formel:

so wahr *a* ist, so wahr ist *b*,

die zweite: durch *b* ist *a*,

also, da die erste Formel nur möglich ist, wenn *a* überhaupt ist, so hängt die subjective Dependenz des *b* von *a* auch nur von *b* ab, und es ergibt sich nach dieser Formel: Nur durch *b* hängt die Gewiſsheit des *b*, von *a* ab. Der scheinbare Widerspruch löst sich, wenn im System von der Ge-

wifsheit des *a* ausgegangen, und daraus auf die Gewifsheit des *b* geschlossen wird, dies *b* selbst aber ein solches ist, wodurch das *a* selbst, und mittelbar also auch die Gewifsheit des *b* gesetzt wird.

§. 14.

Fortsetzung.

Der Zeit nach kann dies System erst auftreten, wenn sich das Princip des Protestantismus in den andern Regionen des Geistes schon in Etwas geltend gemacht und Herrschaft erlangt hat. —

Dieser §. bedarf nach §. 2, 1. keines Beweises mehr, aus dem er unmittelbar folgt. Nothwendig ist hier nur die Bemerkung, dafs das hier Gesagte nur von dem, die Periode beginnenden Systeme gilt, und der Zusatz: schon in Etwas, andeutet, dafs in den andern Sphären nur die Epoche schon eingetreten seyn mufs. Unter dem Princip des Protestantismus ist hier verstanden: dies Princip, in seiner ersten unmittelbaren Gestalt, noch vor der dialektischen Entwicklung, oder dies Princip wie es die Epoche macht und die Periode beginnt. Nimmt man das Princip aber in seiner ganzen

Auseinanderlegung und Entwicklung, so kann allerdings das erste System der Reihe nicht eintreten erst dann, wenn jenes Princip in andern Sphären schon ganz geltend gemacht ist, sondern man mufs sagen: Dasjenige System, welches das Princip des Protestantismus in seiner dialektischen Entwicklung consequent durchführt, kann erst erscheinen, wenn jenes Princip alle andern Sphären des Geistes ganz durchdrungen hat, d. h. am Ende der, durch jenes Princip, begonnenen Periode.

§. 15.

Fortsetzung.

Dasjenige System, in welchem sich alles, in den vorhergehenden §§. Deducirte, findet, ist das erste in der Geschichte der neuern Philosophie. Dies ist das System des Cartesius.

1. Die erste Hälfte des Satzes bedarf keines Beweises, da sie aus §. 4, 4. folgt.

2. Die zweite Hälfte kann erst bewiesen werden, nachdem das Cartesische System in referirender Weise dargelegt ist (vgl. §. 7.). —

Darstellung
der
Philosophie des Cartesius.

§. [illegible]

Die Philosophia [illegible]

Ich habe schon seit Jahren [illegible] Falsches ich in früher Jugend [illegible] men, und wie zweifelhaft darum [illegible] ich darauf gebaut habe, und [illegible] alles dies von Grund aus zu zerstören [illegible] den ersten Gründen anzufangen [illegible] was Festes und Bleibendes [illegible] hinstellen wollte. Dann glaubte [illegible] res thun zu können, als dass ich alle [illegible] ten Meinungen ein für alle Mal aus [illegible] auslöschte, um nachher entweder [illegible] auch dieselben Grundsätze, nur [illegible] Prüfung der Vernunft übereinstimmten [illegible] *Weil* wir als Kinder geboren [illegible] Meinungen, namentlich über die sinnlichen [illegible] uns angeeignet haben, noch ehe wir [illegible] Gebrauch unserer Vernunft hatten [illegible] durch viele Vorurtheile der Erkenntniss der [illegible] heit entfremdet, von welchen wir [illegible] nicht anders befreit werden können [illegible] wir an Allem zweifeln, was nur im [illegible] gewiss erscheint. Und dann ist nicht [illegible] zelne durchzugehen, was eine [illegible] wäre, sondern, wie bei [illegible] das ganze Gebäude zusammenfällt [illegible] gleich die Principien, worauf sich alles [illegible] bisher glaubte, gründete, angegriffen werden [illegible]

ich nun bisher am meisten für gewifs hielt, empfing ich von den Sinnen; von diesen aber weifs ich, dafs sie bisweilen täuschen, und die Vorsicht erheischt, denen nie ganz zu trauen, die uns auch nur einmal betrogen. Vor allem also mufs man an der Existenz der sinnlichen Dinge *zweifeln*, denn, aufser der Täuschung der Sinne, kommt es uns in Träumen häufig vor, als empfänden wir Etwas, da dies doch nicht existirt, und kein Zeichen gegeben ist, wie Schlafen und Wachen sicher unterschieden werden mag. 1)

Man könnte nun aber schliefsen, dafs die Arithmetik, die Geometrie und alle die Kenntnisse, welche sich *mit* dem Einfachsten und Allgemeinsten beschäftigen, ohne sich darum zu kümmern, ob es in der Wirklichkeit existire oder nicht, dafs sie Gewisses und Unzweifelhaftes enthalten, weil im Wachen wie im Schlafen die Summe von 2 und 3 = 5 ist, und das Quadrat nur vier Seiten enthält; und es scheint unmöglich zu seyn, dafs solche evidente Wahrheiten je in den Verdacht der Unrichtigkeit kämen. — Dennoch aber müssen wir auch an dem zweifeln, was wir vorher für ganz gewifs hielten, auch an mathematischen Demonstrationen, auch an den Principien, die wir bisher für an und für sich gewifs hielten, sowol weil wir gesehn haben, dafs Einige auch hierin irrten, und für ganz gewifs und an und für sich erwiesen hielten, was uns falsch scheint, als auch besonders, weil wir gehört haben, dafs ein Gott sey, der Alles vermag, und von dem wir

geschaffen sind. Wir wissen nämlich nicht, ob er uns nicht so schaffen wollte, dafs wir immer irren auch in dem, was uns als das Gewisseste erscheint; denn dies scheint nicht weniger möglich zu seyn, als, dafs wir manchmal irren, was wir bemerkten. Und wenn wir uns etwa einbildeten nicht von Gott, sondern von uns selbst, oder von irgend jemand Andrem geschaffen zu seyn, so würde, je minder mächtig wir unsern Urheber dächten, um so glaublicher es seyn, dafs wir so unvollkommen sind, dafs wir immer irren. — (Bei dieser Forderung des Zweifelns an Allem mufs bemerkt werden, dafs der Zweifel sich nur auf Urtheile bezieht, und nicht auf Begrife. Das Wort Vorurtheil umfafst nicht alle Begrife in unserm Geiste, sondern nur die Meinungen, welche durch, früher von uns gefällte, Urtheile unserm Geiste eingeprägt sind. Dafs einer alle Vorurtheile ablege, an allem zweifle, heifst darum nur, dafs er nichts bejahe oder verneine, wenn er auch alle dieselben Begrife behält. Ich habe nicht geläugnet, dafs einer wissen müsse, was Denken, was Existenz, was Gewifsheit sey, aber weil dies einfache Begrife sind, welche für sich keine Erkenntnifs einer Existenz geben, habe ich sie nicht erwähnt.) Ja es genügt nicht einmal, an allem zu zweifeln, sondern es ist rathsam, Alles zu n e g i r e n, als falsch zu setzen, welches, wenn es gleich falsch wäre, doch dazu dienen kann, die Wahrheit zu finden, wie falsche Annahmen in der Astronomie und Geometrie dazu dienen. 2)

Indem wir aber so Alles, woran man nu irgend zweifeln kann, wegwerfen, und al falsch ansehen, können wir leicht voraussetzen dafs kein Gott, kein Himmel, keine Körper d sind, dafs wir selbst keine Hände, keine Füfse, j gar keinen Körper haben, aber nicht, dafs wi selbst, die wir so denken, nicht sind. Vielmeh gerade daraus, dafs ich Alles als falsch gesetz habe, folgt meine Existenz offenbar. Also diese Satz: **Ich denke, also bin ich**, ist der erste und gewisseste, der jedem, welcher in der Ordnung philosophirt, entgegentritt. Sey auch ein Betrüger noch so mächtig, noch so listig, der mich geflissentlich immer betrügt, so bin ich doch, den er betrügt, und mag er auch täuschen, so viel er kann, so wird er nie bewirken, dafs, während ich denke, etwas zu seyn, ich nicht bin, so dafs, nachdem dies Alles zur Genüge bedacht ist, dieser Satz: Ich bin, ich existire, so oft ich ihn ausspreche oder denke, wahr ist. Der Ausspruch: Ich denke, also bin ich, ist nicht als der Schlufs eines Syllogismus anzusehen *). Wenn einer sagt: Ich denke, also

---

*) Man kann es nicht in Abrede stellen, was Feuerbach Gesch d. neuern Phil. p. 234. rügt, dafs Cartesius sich hier nicht treu bleibt, und die Wahrheit und Tiefe seines Gedankens trübt, indem er diesen Satz oft wie eine Conclusion behandelt; aufser den von F. angeführten Stellen gilt dies besonders von Princ Phil. P. I. No. 49 wo er den Major des Syllogismus unter die ewigen Wahrheiten rechnet. **Solche** Inconsequenzen sind als solche anzuerkennen, können aber keinen Einflufs auf die Darstellung des Systems äufsern.

bin oder existire ich, so schliefst er nicht durch einen Syllogismus von seinem Denken auf seine Existenz sondern erkennt es, wie eine Sache, die an und für sich klar ist, in einer einfachen Anschauung; dies ist schon daraus klar, dafs im entgegengesetzten Falle er erst den *major* jenes Syllogismus, nämlich: Alles was denkt, ist oder existirt, kennen müfste. In der That aber lernt jeder diesen erst dadurch, dafs er an sich erfahren hat, dafs seine Existenz von seinem Denken untrennbar ist. Man irrt in dieser Materie sehr, wenn man meint, dafs die einzelnen Erkenntnisse alle aus Universalien nach der Form der Syllogismen sich entwickeln. Vielmehr ist es jedem Philosophen gewifs, dafs man vom Einzelnen anfangen mufs, um zu den Universalien zu gelangen, obgleich freilich wenn diese gefunden sind, daraus andres Einzelnes deducirt werden kann. So ist also: Ich denke also bin ich, ein einzelner Satz der so viel sagt als: ich bin denkend. Daher ist das Denken und die Existenz untrennbar, jenes kann nicht ohne dieses gedacht werden. Ich bin, indem ich denke, so lange ich denke, denn es könnte seyn, dafs wenn ich aufhörte zu denken, ich auch aufhörte zu existiren, so dafs also mein Wesen eben im Denken besteht; daher erkenne ich, dafs ich ein Ding oder eine Substanz bin, deren Natur oder Wesen nur darin besteht, dafs ich denke. (Daher kann man auch nicht, wie Gassendi will, aus jeder Thätigkeit, etwa dem Gehen etc.

eben so, wie aus dem Denken die Existenz folgern, denn ich bin keiner meiner Handlungen ganz und gar gewifs als nur meines Denkens (nämlich metaphysisch gewifs worum allein sich es handelt). Und wenn man etwa anführte: Ich wandle, also bin ich, so würde sich gewifs die Existenz des Subjects, welches denkt, zu wandeln, aus diesem Denken zeigen lassen, aber nicht die Existenz eines wandelnden körperlichen Subjectes). — Dies ist das Einzige, woran nicht gezweifelt werden kann, während der Zweifel an allem Andern der beste Weg ist, die Natur unseres Geistes und seinen Unterschied vom Körper zu erkennen. Indem wir nämlich untersuchen, wer denn wir sind, die wir für falsch halten Alles, was von uns verschieden ist, so sehen wir klar, dafs keine Ausdehnung, keine Figur, noch Bewegung, noch irgend Etwas, was dem Körper zugeschrieben werden kann, zu unserer Natur gehört, sondern nur das Denken, welches deswegen eher und gewisser, als irgend etwas Körperliches gewufst wird. Ich bin also nur ein denkendes Ding d. h. Geist, Seele, Intelligenz, Vernunft, ich existire wirklich, ich bin denkend, und erkenne, dafs es keiner sinnlichen Vorstellung zur Kenntnifs meiner bedarf, dafs vielmehr um die Natur des Geistes zu erkennen, von diesen mit allem Fleifse zu abstrahiren ist. Es wird darum hier nur von dem Geist gesprochen, sofern er so von Allem sich zurückgezogen hat, dafs er nichts Sinnliches als existirend ansieht. — So also bin

ich, sofern ich Geist bin, ein vom Körper Verschiednes, und bin leichter zu erkennen als er. Die Wahrheit jenes Principes ist so gewifs und einleuchtend, dafs keine Zweifel der Skeptiker so weit gehen können, dafs es nicht davon ausgenommen würde. Die Existenz des Geistes ist darum das Gewisseste, er uns gewisser *) (und bekannter) als der Körper. Denn wenn ich von irgend einem sinnlichen Dinge urtheile, es existire, weil ich es sehe, so folgt daraus weit gewisser und klarer, dafs **ich** existire; denn es könnte wohl seyn, dafs, was ich sehe, nicht ist, wofür ich es halte, aber es kann nicht seyn, dafs ich, der ich mir des Sehens bewufst bin, also denke, nicht bin. Dasselbe gilt von jedem andern Sinn und von jeder sinnlichen Vorstellung. Unter dem Worte Denken wird nichts Andres verstanden, als das, was mit unserm Bewufstseyn in uns geschieht, sofern wir uns dessen bewufst sind. Daher ist nicht nur Erkennen, Wollen und Vorstellen, sondern auch Fühlen hier so viel als Denken. Der Schlufs daher von einer sinnlichen Thatsache auf die Existenz ist nicht sicher, wohl aber der von dem Bewufstseyn dieser Thatsache, d. h.

*) Wenn ich im Verlauf *notior* gewöhnlich mit gewisser übersetze, so geschieht es, weil ich dem Einwurf des Gassendi Obj. V. p. 14 zum Theil Recht gebe, besonders aber weil Cartesius selbst es oft gleichbedeutend braucht: der Geist ist bekannter und: seine Existenz ist bekannter, d. h. gewisser, auch *notior* und *certior* von ihm oft wie Synonyma gebraucht werden. Vgl. Feuerbach a. a. O. p. 225 Anm.

vom Denken. Das erste Princip also ist, dafs unser Geist existirt, weil Nichts ist, dessen Existenz uns sicherer ist. Der einzig gewisse Satz also ist: Ich zweifle, ich denke, also bin ich, oder ich bin denkend. Von diesem gewissesten aller Sätze hängt die Gewifsheit aller andern Erkenntnisse ab. Mit diesem Satze ist Alles gesagt, was ich wirklich weifs... Ich bin gewifs, dafs ich ein denkendes Ding bin, was gehört nun dazu, dafs ich einer Sache gewifs sey? In jener ersten Erkenntnifs liegt nichts Andres (Besonderes) als dies, dafs es ein klarer und bestimmter Begrif ist, den ich bejahe. Daher kann ich als allgemeine Regel dies feststellen, dafs alles das wahr ist, was ich (eben so) klar und bestimmt erkenne. Unter einer klaren Erkenntnifs verstehe ich die, welche dem aufmerkenden Verstande gegenwärtig und offen ist, unter einer bestimmten (deutlichen) die, welche, indem sie klar ist, auch noch von allen andern streng geschieden ist, so ist z. B. die Empfindung eines Schmerzes eine klare Perception, höchst selten aber eine bestimmte. Und so kann es eine klare Perception geben, die nicht deutlich ist, aber nicht umgekehrt. 3)

Es ist also nun auf die Ideen in mir zu reflectiren, um zu sehen ob das, dessen Ideen sie sind, wahr ist. Zu dem Ende scheint es nothwendig, dafs ich alle meine Gedanken erst in gewisse Classen theile und zusehe, welche wahr und welche unwahr sind. Einige derselben erscheinen wie

Bilder von Gegenständen, so wenn ich mir eine Chimäre oder den Himmel, oder einen Engel, oder Gott denke; diesen allein kommt der Name der deen zu, — andere haben andere Formen, (so renn ich will, oder fürchte, oder bejahe, oder vereine, so mache ich allerdings auch Etwas zum legenstande meines Denkens, aber erfasse mehr, ls nur ein Bild desselben) von diesen werden eiige Begehrungen, andere Urtheile genannt. Was lie Ideen betrifft, so sind sie, wenn sie für sich etrachtet werden, nicht falsch, sondern nur wenn ie auf irgend Etwas bezogen werden. — Von dieen Ideen sind einige angeboren, andere beigeracht, andere von mir selbst gemacht. Was nun amentlich die Ideen betrift, welche ich als von ndern Gegenständen mir gekommen betrachte, so st es nicht die Vernunft, die mich zu dieser Anicht bringt, sondern ein natürlicher Instinct, und la dieser mich schon oft getäuscht hat, so kann ich s nicht als unzweifelbar gewifs annehmen. Ich ehe also, dafs ich bisher nur einem blinden Antiebe gefolgt bin, indem ich, von mir verschiedene, Gegenstände annahm, deren Ideen oder Bilder mir lurch die Sinne oder auf andre Weise zukamen. Sofern jene Ideen nur gewisse Arten (Bestimmungen) meines Denkens sind, so erkenne ich keine Ungleichheit unter ihnen, und alle scheinen von mir auf gleiche Weise hervorgebracht zu werden, sofern aber jede einen andern Gegenstand vorstellt, so zeigt sich, dafs sie sehr verschieden sind.

Denn ohne Zweifel sind die, welche mir Substanzen vorstellen, mehr, als die, welche nur Bestimmungen oder Accidenzen derselben vorstellen, und haben jene, so zu sagen, mehr objective Realität, als diese. (Unter objectiver [vorgestellter] Realität einer Idee verstehe ich das Seyn eines Dinges, sofern es in der Idee ist. Was wir percipiren, als wäre es in den Objecten der Idee, das ist objective in den Ideen selbst.) Nun ist es aber durch die Vernunft gewifs, dafs aus Nichts Nichts werden kann, noch auch das Vollkommnere aus dem minder Vollkommnen hervorgehe, als aus seiner wirklichen Ursache, denn kein Ding, noch irgend eine wirklich existirende Perfection (d. h. nichts Positives) kann Nichts, oder ein nicht existirendes Ding zur Ursache seiner Existenz haben; vielmehr mufs Alles, was von Realität oder Perfection in irgend einem Dinge ist, formaliter (d. h. so, dafs die Ursache nur enthält, was die Wirkung) oder eminenter (so dafs die Ursache mehr enthält) — in seiner ersten, wirklichen Ursache enthalten seyn. Daraus folgt, dafs die objective Realität unserer Ideen eine Ursache erfordert, in welcher dieselbe Realität wirklich, formaliter oder eminenter, enthalten ist. — (Der Satz selbst aber, aus welchem dies bewiesen wird, ist nur wahr, weil er nach der obigen Regel aus dem, oben genannten, Principe folgt. Wer daran zweifeln wollte, dafs aus Nichts Nichts wird, würde damit auch zweifeln, ob wir, indem wir denken, sind. Denn wenn ich vom

Nichts etwas behaupten könnte, nämlich dafs es Ursache seyn könnte, so würde ich damit mit demselben Rechte ihm auch Denken zuschreiben, und von mir sagen können, ich sey nicht, während ich denke). Und dieses gilt nicht nur von der wirklichen Realität der Dinge, sondern eben so von den Ideen, in welchen nur die vorgestellte Realität in Betracht kommt. Dafs eine Idee gerade diese (bestimmte) objective Realität hat, und nicht eine andere, das mufs sie von einer Ursache haben, in welcher wenigstens so viel wirkliche Realität ist, als sie vorgestellte hat. Denn gesetzt, es fände sich in einer Idee Etwas, was nicht in ihrer Ursache ist, so hätte sie ja dieses vom Nichts. Bei jeder Idee mufs man, wenn gleich auch eine Idee aus der andern entstehen kann, endlich auf eine kommen, deren Ursache als ein Archetyp erscheint, in welchem die (objective) Realität der Idee wirklich enthalten ist. Es kann also in uns keine Idee, oder kein Bild irgend eines Dinges seyn, dessen Archetyp nicht irgendwo, sey es nun in uns selbst, sey es aufser uns, existirt, der alle ihre Realität wirklich enthält. Wenn nun eine Idee in mir ist, die so grofse vorgestellte Realität hat, dafs ich gewifs weifs, in mir sey nicht so viel Realität wirklich (formaliter oder eminenter) enthalten, ich selbst könne also auch nicht Ursache dieser Idee seyn, so folgt daraus nothwendig, dafs ich nicht allein in der Welt bin, sondern dafs Etwas noch existirt, welches die Ursache ist jener Idee; findet sich da-

gegen keine solche Idee in mir, so habe ich auch gar keinen Grund, irgend eines von mir verschiednen Dinges Existenz anzunehmen, da ich bei aller genauen Umsicht keines gefunden. Was nun die Ideen betrifft, die ich in mir vorfinde, so seh ich, dafs die Ideen, die andre Menschen, oder Thiere, oder Engel vorstellen, leicht zusammengesetzt werden konnten aus den Ideen, die ich von mir selbst, von Gott und von den körperlichen Dingen habe, wenn es auch aufser mir gar keine Menschen, Thiere, Engel gäbe. Was nun von den übrig bleibenden Ideen die der körperlichen Dinge betrifft, so ist Vieles darin so verworren und unklar, dafs ich dafür keinen Urheber aufser mir anzunehmen habe, denn ist es falsch, d. h. stellt jene Idee kein wirkliches Ding vor, so weifs ich, dafs sie von Nichts kommt, d. h. weil meiner Natur etwas mangelt, und sie nicht ganz vollkommen ist. Was aber in den Ideen der körperlichen Dinge klar und deutlich ist, davon konnte ich Manches der Idee meiner selbst entlehnt haben, z. B. die Bestimmungen Substanz, Dauer, Zahl u. s. f. Das Uebrige aber, woraus die Ideen der körperlichen Dinge bestehn, wie Ausdehnung Figur etc. kann freilich, da ich nur denkend bin, nicht formaliter in mir enthalten seyn, aber weil es nur Bestimmungen der Substanz, ich aber selbst Substanz bin so scheint es, als könnten sie eminenter in mir enthalten seyn. Es bleibt also nur die Idee Gottes übrig, und ich habe nun zu untersuchen ob sie

Etwas ist, was ich nicht selbst hervorbringen kann. 4)

Unter Gott verstehe ich eine unendliche Substanz, die unabhängig, die höchste Intelligenz und allmächtig ist, und von welcher sowol ich, als auch alles Andre, was existirt, wenn es existirt, geschaffen ist. Weil wir nun die Idee Gottes, oder des höchsten Wesens in uns haben, so können wir mit Recht fragen, was die Ursache dieser Idee ist, denn wir finden, dafs sie so grofs ist, dafs sie nur von einem Wesen uns eingepflanzt seyn kann, welches die Fülle aller Perfectionen in sich hat, d. h. nur von einem wirklich existirenden Gotte. Auf die Frage, woher ich das Vermögen habe, eine vollkommnere Natur, als meine, zu denken, mufs ich immer darauf kommen, dafs ich es von Jemand habe, dessen Natur wirklich vollkommner ist. Alle Eigenschaften Gottes zeigen, je mehr ich sie betrachte, dafs die Idee von ihnen nicht von mir allein hervorgebracht seyn kann. Denn wenn gleich eine Idee von einer Substanz in mir seyn kann, weil ich selbst eine Substanz bin, so doch nicht die einer unendlichen Substanz, da ich endlich bin; eine solche kann nur durch eine wirklich unendliche Substanz in mir hervorgebracht seyn. Und man mufs nicht denken, dafs der Begrif des Unendlichen durch Abstraction und Negation gewonnen ist, so wie etwa Finsternifs Negation (Abwesenheit) des Lichtes ist; vielmehr sehe ich, dafs das Unendliche mehr Realität enthält, als das End-

liche, und dafs darum der Begrif des Unendlichen gewissermafsen früher in mir seyn mufs, als der des Endlichen. (Das Wort unendlich brauchen wir allein von Gott, weil in ihm allein nicht nur keine Grenzen erkannt werden, sondern wirklich keine sind, dann auch, weil wir bei den Dingen, die wir unbegrenzt nennen, nicht *positivé* erkennen, dafs sie keine Grenzen haben, sondern nur *negativé*, dafs ihre Grenzen nicht von uns gefunden werden können.) Da ich nun eine klare und bestimmte Idee von der unendlichen Substanz habe, und diese mehr objective Realität hat, als jede andere; so ist keine an der zu zweifeln ich weniger Ursache hätte. (Es ändert auch nichts, dafs ich Gott nicht ganz begreife, oder dafs noch Unzähliges in Gott ist, was ich nicht begreifen, ja, an was ich kaum mit meinen Gedanken reichen kann, denn es ist die Natur des Unendlichen, dafs es von mir, dem Endlichen, nicht vollkommen erfafst werden kann; es genügt, dies zu wissen, und einzusehn, dafs Alles, was ich klar einsehe und was eine Realität enthält, und noch Unzähliges formaliter und eminenter in Gott enthalten ist, um die Idee, die ich von ihm habe, zu der allerwahrsten und allerdeutlichsten zu machen. Es ist allerdings nicht möglich, dafs ein endlicher Geist den unendlichen Gott ganz erfasse, das hindert aber nicht, seine Existenz einzusehen, so wie man wohl einen Berg berühren kann, ohne dafs man ihn mit seinen Händen umfafst. Wenn man Gott undenkbar (unbegreiflich)

genannt hat, so ist dabei nur das erschöpfende Denken zu verstehn, nicht das unadäquate, welches in uns ist, und welches hinreicht, seine Existenz einzusehn. Dennoch aber ist klar, dafs die Idee vom Unendlichen, die wir haben, nicht etwa nur einen Theil desselben vorstellt, sondern wirklich das ganze Unendliche, in der Weise, wie es durch die menschliche Idee vorgestellt werden mufs, obgleich ohne Zweifel Gott oder eine andre intelligente Natur eine noch deutlichere Idee davon haben kann. Eben so zweifeln wir nicht, dafs der Nicht-Geometer die Idee des ganzen Dreiecks hat, wenn er es für eine Figur von drei Seiten erklärt, obgleich der Geometer in demselben Dreieck Vieles Andre erkennt, und in seiner Idee davon vieles hat, wovon jener nichts weifs.) Es bleibt nun, da ich weifs, dafs die Idee Gottes mir von Gott gekommen ist, nur übrig, zu untersuchen, auf welche Weise ich sie von Gott empfangen habe. Aus den Sinnen habe ich sie weder geschöpft, noch ist sie mir daraus unwillkührlich gekommen, wie die Ideen des Sinnlichen, denn diese entstehen durch Affection der äufsern Sinnes-Werkzeuge; auch habe ich sie nicht erdichtet, denn ich kann ihr weder etwas abnehmen, noch etwas hinzufügen, so bleibt nichts übrig, als dafs sie mir angeboren ist, eben so wie mir die Idee meiner selbst angeboren ist. Der erste Beweis also, der für das Daseyn Gottes geführt werden kann, ist der, dafs wir die Idee Gottes in uns finden, und sie eine Ursache ihres Da-

seyns haben mufs. Es wird ferner aus meiner Unvollkommenheit und namentlich dem Wissen meiner Unvollkommenheit auf das Daseyn Gottes geschlossen. Denn da ich einige Vollkommenheiten erkenne, die mir mangeln, so folgt daraus, dafs ein Wesen existiren mufs, welches vollkommner ist als ich, und von dem ich abhänge, und von dem ich empfangen habe, was ich besitze. Denn wenn ich allein und unabhängig wäre, und alle meine Perfectionen von mir selber hätte, so hätte ich auch alle übrigen, die mir fehlen, von mir erhalten können, und wäre dann selbst unendlich u. s. w. wie Gott. Man kann sich auch nicht denken, dafs etwa mehre Ursachen zusammengewirkt hätten, um mich hervorzubringen, und ich von der einen die Idee einer, von der andern die einer andern Perfection Gottes erhalten hätte, so dafs allerdings alle existirten, aber zerstreut und nicht in Einem verbunden, denn die Einheit, Einfachheit oder Unzerlegbarkeit dessen, was in Gott ist, ist eine der vorzüglichsten Perfectionen, wovon ich eine Idee habe, und diese Idee konnte nur von einer Ursache mir kommen, welche zugleich Ursache war der Ideen der einzelnen Perfectionen. Der vorzüglichste aber und evidenteste Beweis für das Daseyn Gottes ist endlich der, welcher aus seinem Begrif folgt. Der Geist, indem er unter den verschiednen Ideen, welche er hat, eine bemerkt, die vorzüglichste von allen, die des vollkommensten Wesens, sieht, dafs sie nicht nur, wie

alle andern Ideen, die Möglichkeit der Existenz (d. h. zufällige Existenz) hat, sondern dafs sie nothwendige Existenz in sich schliefst. Und so wie er daraus, dafs es in der Idee des Dreiecks liegt, dafs seine drei Winkel zwei Rechten gleich sind, weifs, dafs es in jedem Dreieck sich so verhalte, so schliefst er mit Nothwendigkeit daraus, dafs zum Begrif des vollkommensten Wesens die nothwendige Existenz gehöre, darauf, dafs es wirklich existirt. Keine einzige andere Idee, die er in sich findet, enthält die nothwendige Existenz, die Existenz aber ist von der Idee des höchsten Wesens ohne Widerspruch nicht zu trennen. Dies einzusehn hindern nur unsere Vorurtheile. Weil wir nämlich gewohnt sind, bei allen Dingen ihr Wesen (ihren Begrif) von ihrer Existenz zu unterscheiden, ferner weil wir uns oft nach unserer Willkühr Ideen machen, so geschieht es leicht, dafs wir bei der Betrachtung des höchsten Wesens zweifelhaft werden, ob die Idee desselben nicht auch eine solche willkührlich ersonnene sey, oder wenigetens eine solche, in deren Begrif die Existenz nicht liegt. Dieser Beweis ist wesentlich von dem des Thomas verschieden. Dieser schliefst folgendermafsen: „Die Einsicht in das, was das Wort Gott bedeutet, zeigt, dafs darunter verstanden wird, was als das Gröfste gedacht werden mufs; nun ist aber wirklich und in Gedanken seyn mehr, als in der Vorstellung allein, also existirt Gott nicht nur in der Vorstellung sondern auch in der That!" Hier ist

der Fehler in der Schlufsform offenbar, denn es konnte nur geschlossen werden: Also mufs Gott vorgestellt werden als in der That existirend, daraus folgt aber noch nicht die Wirklichkeit seiner Existenz. Mein Beweis dagegen ist dieser: Wovon wir klar und deutlich einsehen, dafs es zu der wahren und unveränderlichen Natur eines Dinges, oder zu seinem Wesen, oder seiner Form gehört, das kann von ihm prädicirt werden. Nachdem wir nun untersucht haben, was Gott ist, fanden wir, dafs zu seiner wahren und unveränderlichen Natur die Existenz gehört; also können wir mit Recht von Gott die Existenz prädiciren. — Hier geht der Schlufs richtig vor sich. Es kann aber der Obersatz nicht bestritten werden, da schon oben zugestanden, dafs, was klar und deutlich erkannt wird, wahr sey, es bleibt daher nur der Untersatz übrig, in welchem eine zwiefache Schwierigkeit allerdings sich findet.... Die erste, oben (pag. 171.) angedeutete, wird beseitigt, wenn man bedenkt, dafs zum Begrif aller andern Dinge nur mögliche, zum Begrif Gottes nothwendige Existenz gehört, und darum aus ihrem Begrif folgt, dafs sie existiren können, aus seinem, dafs er nothwendig existirt, die zweite, indem man bedenkt, dafs jede fingirte d. h. willkührlich zusammengesetzte Idee auch wieder vom Geist getheilt werden kann in ihre Bestandtheile, und dafs also, was er nicht so zerlegen kann, auch nicht von ihm zusammengesetzt ist. — Wollte man nun auf ähnliche

Weise die Existenz eines allervollkommensten körperlichen Wesens beweisen, so hätte der Beweis keine Kraft, denn da bei Betrachtung der Idee des Körpers sich darin keine Kraft, sich selbst hervorzubringen, findet, so folgt, dafs zur Natur eines Körpers, sey er auch der vollkommenste, nothwendige Existenz nicht gehört. Wenn wir aber aufmerksam untersuchen, ob dem höchsten Wesen Existenz zukommt, und was für eine, so werden wir klar und deutlich einsehen, erstlich dafs ihm wenigstens eine mögliche Existenz zukommt, wie allen andern Dingen, von denen wir eine klare und bestimmte Idee haben, selbst denen, welche durch eine Fiction hervorgebracht werden. Ferner, weil wir seine Existenz auch nicht möglich denken können, ohne zugleich, rücksichtlich seiner unbegrenzten Macht, ihm zuzuschreiben, dafs es durch eigne Kraft existiren kann, so werden wir daraus schliefsen, dafs es wirklich existirt und von Ewigkeit existirt hat. Denn es ist offenbar, dafs was den Grund seiner Existenz in sich selbst hat, immer existirt. So sehen wir denn, dafs in der Idee des vollkommensten Wesens die nothwendige Existenz enthalten ist, nicht durch eine Fiction unseres Verstandes, sondern weil die Existenz zu seiner ewigen und unveränderlichen Natur gehört. Allerdings werden Viele diesen Beweis, weil sie nicht auf Alles darin achten, für ein Sophisma halten, weil aber nur zwei Arten möglich sind, das Daseyn Gottes zu beweisen, erstlich

nämlich, indem man von seinen Wirkungen, dann aber, indem man von seinem Begrif ausgeht, und die Beweise der ersten Art oben gegeben sind, so durfte der andre nicht übergangen werden. Daraus also, dafs Gott nicht ohne Existenz gedacht werden kann, folgt, dafs er wirklich existirt, nicht weil mein Denken dies nothwendig macht, sondern weil die Nothwendigkeit der Sache, d. h. der Existenz Gottes mich so zu denken zwingt, denn es steht mir nicht frei Gott ohne Existenz zu denken wie etwa ein Pferd mit oder ohne Flügel. 5)

Die Frage, ob Gott existire, ist von der gröfsten Wichtigkeit, weil, ehe sie beantwortet ist, man keiner Sache gewifs seyn kann, denn da der Geist defs eingedenk ist, dafs es vielleicht seine Natur ist, in allen Dingen zu irren, auch darin was ganz evident ist, so mufs mit Recht an Allem gezweifelt werden, und auf jede Gewifsheit verzichtet, ehe man den Urheber seines Daseyns erkannt hat. Mit dem Beweise für das Daseyn Gottes aus seinem Begrif ist zugleich seine Beschaffenheit bekannt; indem wir nämlich auf die uns angeborne Idee Gottes reflectiren, sehn wir, dafs er ewig, allwissend, allmächtig, die Quelle alles Guten und Wahren, Schöpfer aller Dinge ist, kurz alles das in sich hat, worin wir eine unendliche Eigenschaft, die durch keine Unvollkommenheit beschränkt ist, klar erkennen. Wenn nun aber Gott allein die wahre Ursache ist von Allem, was ist, oder seyn

kann, so ist offenbar, dafs wir den besten Weg beim Philosophiren einschlagen, wenn wir versuchen aus der Erkenntnifs Gottes alle, von ihm geschaffnen Dinge abzuleiten, um so die vollkommenste Erkenntnifs, nämlich die der Wirkungen aus den Ursachen, zu erlangen. Dabei werden wir uns der Vorsicht bedienen müssen, dafs wir stets der Unendlichkeit Gottes und unserer Endlichkeit eingedenk sind. Die erste Eigenschaft Gottes, welche hier in Betracht kommt, ist, dafs er wahrhaft ist, und der Geber alles Lichtes, so dafs es in Widerspruch wäre, wenn er uns täuschte, oder wenn er wirkliche und eigentliche Ursache der Irrthümer wäre, welchen wir uns unterworfen finden, denn wenn auch Betrügen-können wie ein Beweis von Klugheit erscheinen könnte, so ist doch Betrügen-wollen ein Beweis von Bosheit. Daraus folgt, dafs unsere Vernunft, oder das Vermögen, zu erkennen, welches uns von Gott gegeben ist, nie ein Object erfassen kann, welches nicht wahr wäre, sofern es von ihr erfafst wird, d. h. sofern es klar und deutlich erkannt wird. Denn Gott wäre mit Recht ein Betrüger zu nennen, wenn er uns eine so verkehrte Vernunft gegeben, welche das Falsche für wahr hält. Und so ist jener absolute Zweifel aufgehoben (mit welchem wir anfingen, weil wir nicht wufsten, ob wir nicht auch in dem irren, was uns am meisten evident ist). Und auch alle übrigen Ursachen zu zweifeln, werden durch dies gefundene Princip leicht gehoben. Und

so sehe ich, dafs die Wahrheit und Gewifsheit jeder Erkenntnifs von der Erkenntnifs des wahrhaften Gottes abhängt, so dafs, ehe ich ihn erkannt, ich von keinem Dinge Etwas wissen kann. Dafs es kein Cirkel ist, wenn man einerseits sagt, dafs wir, nur weil Gott ist, wissen, dafs Alles wahr ist, was wir klar und deutlich erkennen, andererseits aber, dafs Gottes Existenz aus der klaren und deutlichen Idee von ihm erhelle, ist leicht nachzuweisen. Es mufs nämlich das unmittelbare Wissen von dem vermittelten unterschieden werden. Das Wissen von einzelnen Begrifen, so wie das von der eignen Existenz geschieht durch jenes erste unmittelbare Erkennen, welches immer dem, durch Beweise vermittelten vorhergeht, und uns Allen angeboren ist. Wo nun gesagt ward, dafs nichts sicher gewufst werden kann, ehe man von der Existenz Gottes überzeugt ist, ist blofs von den letztern Erkenntnissen die Rede, d. h. von denen, welche Schlufssätze sind, deren wir uns erinnern können, ohne des ganzen Ganges des Beweises bewufst zu seyn. — So lange ich Etwas klar und deutlich erkenne, so lange weifs ich auch, dafs es wahr ist, aber ich kann nicht immer die betrachtete Sache gleich scharf im Auge behalten, und ich erinnere mich eines Urtheils, das ich (damals mit allen bewegenden Gründen) gefällt habe, ohne mir aller bewegenden Gründe bewufst zu seyn. In diesem Falle könnten nun, wenn ich nicht die Gewifsheit hätte, dafs Gott ist, leicht Gründe an-

geführt werden gegen jenes Urtheil, und ich könnte nie von einem Dinge rechte Sicherheit und Gewifsheit haben. So z. B. bin ich eines geometrischen Satzes nur gewifs, so lange ich auf den ganzen Gang des Beweises achte, sobald ich diesen aufser Acht lasse, könnte mir sogleich die Frage kommen, ob ich nicht auch in dem Sichersten mich irre, — wenn ich nicht wüfste, dafs ein wahrhafter Gott existirt. Sobald ich aber einsah, dafs Gott existirt, und dafs er kein Betrüger ist, und daraus schlofs, dafs Alles, was ich klar und deutlich einsehe gewifs ist, auch wenn ich nicht der beweisenden Gründe eingedenk bin, sondern mich nur erinnere, dafs ich sie einmal eingesehen habe, so kann kein Grund angeführt werden, der mich mehr zweifeln liefse. Jener scheinbare Cirkel ist also dieser: Zuerst ist uns gewifs, dafs Gott existirt, weil wir nämlich dabei der beweisenden Gründe eingedenk sind. (Diese Erkenntnifs ist eine solche, von der wir sagen müssen, dafs es dem menschlichen Geiste von der Natur eingeprägt ist, so oft wir etwas klar und deutlich einsehen, es für wahr zu halten.) Nachher ist es zu jeder sichern Erkenntnifs hinreichend, dafs wir eine Sache klar und deutlich erkannt haben, und dabei der Existenz des nicht täuschenden Gottes gewifs sind. 6)

Unter Substanz können wir nichts Anderes verstehen, als Etwas, was so existirt, dafs es zu seiner Existenz keines Andern bedarf. Und zwar

kann nur eine Substanz gedacht werden, die wirklich gar keines anderen Dinges bedarf, nämlich Gott. Von allen anderen wissen wir, dafs sie nur vermittelst der göttlichen Mitwirkung existiren können. So kommt also der Name Substanz nicht Gott und den andern Substanzen in gleichem Sinne zu, d. h. man kann mit diesem Worte keine deutliche Vorstellung verbinden von Etwas, was Gott und den Creaturen gemeinschaftlich zukäme. Diejenige Substanz, von der wir wissen, dafs sie die allervollkommenste ist, und in der wir Nichts wahrnehmen, was einen Mangel oder eine Begrenzung in sich schliefst, nennen wir Gott. Gott ist also die unendliche Substanz. Diese unendliche Substanz hat ihren Grund in sich selbst, ist Ursache ihrer selbst. Man kann dies zunächst negativ verstehen, so nämlich, dafs Gott keine Ursache habe: aber wenn wir nach dem Grunde seines Bestehens fragen, nach der Ursache, die ihn erhält, so sehen wir, dafs seine Macht diese Ursache ist und sagen er ist *a se* im positiven Sinne. Wenn man nun gleich es nicht nöthig hat, ihn die hervorbringende Ursache seiner selbst zu nennen, um nicht über Worte zu streiten, so mufs doch, da sein Seyn von sich selbst, d. h. ohne äufsere Ursache, nicht nur einen negativen Sinn hat, sondern sich auf seine positive Macht gründet, in ihm ein ähnliches Verhältnifs gedacht werden, wie das der hervorbringenden Ursache zu ihrer Wirkung. Die Einwürfe, die man machen könnte, dafs die Ursache der Zeit

nach vor der Wirkung, treffen nicht, denn die Vernunft sagt das gar nicht, vielmehr ist die Ursache *als* Ursache nur so lange, als sie die Wirkung hervorbringt, ist also nicht eher als diese. Daher, weil Gott es ist, der sich selbst erhält, wird er nicht unpassend Ursache seiner selbst genannt, denn die Existenz in einer Zeit ist von der, in der folgenden, geschieden, und diese findet nur bei immer neuer Hervorbringung Statt, (daher erhalten so viel als von neuem wirken.) Die geschaffenen Substanzen, nämlich sowol die körperliche, als auch der Geist, d. h. die denkende Substanz, kann man unter den gemeinschaftlichen Begrif fassen, dafs sie Dinge sind, die zu ihrer Existenz nur der Mitwirkung Gottes bedürfen. Die Substanz kann aber zuerst nicht dadurch allein percipirt werden, dafs sie existirt, weil ihre Existenz als solche uns nicht afficirt, wir erkennen sie aber leicht aus jedem ihrer Attribute, nach dem allgemeinen Grundsatz, dafs Nichts keine Attribute oder Eigenschaften hat. Daraus, dafs ein Attribut da ist, schliefsen wir, dafs nothwendig auch ein Ding, oder eine Substanz da ist, dem es zugeschrieben werden kann. Es kann nun zwar aus jedem Attribut die Substanz erkannt werden, aber eines ist jeder Substanz vorzügliches Attribut, welches ihre Natur und ihr Wesen bildet, und auf welches alle andere sich gründen und bezogen sind. Nämlich die Ausdehnung in Länge, Breite und Tiefe bildet das Wesen der körperlichen Substanz, und das Denken die Natur der

denkenden Substanz. Denn alles Andere, was vom Körper prädicirt werden kann, setzt die Ausdehnung voraus und ist nur eine Weise der Ausdehnung, so wie Alles was wir im Geiste finden, nur verschiedne Modificationen des Denkens; diese Modificationen sind nicht denkbar ohne die Attribute, deren Modificationen sie sind, wohl aber die Attribute ohne die Modificationen. So kann z. B. Figur nur an einem Ausgedehnten, Bewegung nur in einem ausgedehnten Raum, eben so Vorstellung, Empfindung, Wille nur in einem Denkenden gedacht werden u. s. f.

Eine Substanz, der unmittelbar das Denken angehört, heifst Geist, eine Substanz, die unmittelbar Substrat der Ausdehnung ist, oder solcher Accidenzen, welche Ausdehnung voraussetzen, z. B. Figur etc., heifst Körper. Denken und Ausdehnung können betrachtet werden als das Wesen der intelligenten und körperlichen Sustanz constituirend.... Ja, wir denken leichter die ausgedehnte oder denkende Substanz, als die Substanz allein, abgesehn davon, dafs sie denkend oder ausgedehnt ist. Es ist nämlich schwierig, den Begrif der Substanz von denen des Denkens und der Ausdehnung zu trennen, welche von jenem nur in der Vorstellung verschieden sind (Verschiedenheit nur in der Vorstellung findet Statt zwischen der Substanz und einem solchen Attribut, ohne welches sie selbst nicht gedacht werden kann, was daraus erhellt, dafs wir

von ihr ohne jenes Attribut keine klare und deutliche Idee haben können.)

So können wir also zwei klare und deutliche Begrife oder Ideen haben, eine von der denkenden erschaffenen Substanz, und die andere von der körperlichen Substanz, wenn wir nämlich alle Attribute des Denkens von denen der Ausdehnung genau unterscheiden, eben so wie wir auch eine klare und bestimmte Idee von der unerschaffnen und unabhängigen denkenden Substanz haben, d. h. von Gott. — Wirklicher Unterschied findet Statt zwischen zwei oder mehreren Substanzen, und zwar wissen wir, dafs diese von einander verschieden sind, wenn eine ohne die andere klar und deutlich erkannt werden kann. Denn weil ich weifs, dafs Alles, was ich klar und bestimmt erkenne, von Gott so gemacht werden kann, wie ich es erkenne, so ist es genug, dafs ich eine Sache ohne die andere klar und bestimmt erkenne, um zu wissen, dafs sie von einander verschieden sind, weil sie wenigstens von Gott getrennt werden können. Nun erkennen wir aber, dafs der Geist d. h. die denkende Substanz ohne Körper, d. h. ausgedehnte Substanz, und umgekehrt gedacht werden kann, es sind also die denkende und ausgedehnte Substanz wirklich verschieden. (Es ist zu bemerken, da hier die Macht Gottes als den Beweis gebend angeführt ward, dafs dies nur der bequemern Ordnung wegen geschah, es ist gleichgültig für die Erkenntnifs der Verschiedenheit zweier

Substanzen, durch welche Macht sie getrennt werden können.) Diese Verschiedenheit erhellt denn auch daraus, dafs der Geist vollständig gedacht werden kann, ohne die Attribute oder Bestimmheiten der körperlichen Substanz, dagegen wiederum der Körper ohne die Attribute, welche zum Geist gehören. — Und zwar ist dies Verhältnifs so, dafs nicht nur ohne die Attribute des Körpers der Geist erkannt wird, sondern, dafs der Geist in sich die Negation der Attribute des Körpers ist, denn das ist das Wesen der Substanzen, dafs sie sich gegenseitig negiren. Da nun das Wesen des Geistes nur Denken, das Wesen des Körpers nur Ausdehnung ist, so folgt daraus, dafs Körper und Geist ganz verschieden sind, da Denken und Ausdehnung nichts gemein haben (sich entgegengesetzt sind). Wo es sich um solche Attribute handelt, welche das Wesen von Substanzen constituiren, da ist ihre Verschiedenheit an und für sich Entgegensetzung. Was den Einwand betrifft, dafs der Geist etwa ein Modus des Körpers seyn könnte, so ist zu bemerken, dafs, obgleich die Substanz ohne ihren Modus gedacht werden kann, so doch nicht er ohne sie, wenn nun aber selbst die Gegner zugeben, dafs man an der Existenz des Körpers zweifeln könne, ohne auch an der des Geistes zu zweifeln, so folgt daraus, dafs der Geist ohne den Körper gedacht werden, also nicht sein Modus seyn kann. 7)

Um also recht zu philosophiren und die Er-

kenntnifs aller erkennbaren Dinge zu erlangen, hat man erstlich alle Vorurtheile abzulegen, d. h. sich zu hüten, dafs man Nichts gelten lasse, ehe man es geprüft und von Neuem für wahr erkannt hat. Dann hat man auf die Begrife in uns selbst zu achten, und welche derselben wir klar und deutlich einsehen, nur die für wahr zu halten. Da ist nun die erste Erkenntnifs, dafs wir existiren, so weit unser Wesen im Denken besteht, dann, dafs ein Gott existirt, von dem wir abhängen, und dafs durch die Betrachtung seiner Eigenschaften die Wahrheit der übrigen Dinge gefunden werden könne, weil er ihre Ursache, endlich, dafs aufser der Idee unserer selbst und Gottes noch andere Ideen in uns sind, ... obgleich wir noch nicht wissen, woher. — Hierin wären in kurzen Worten die vorzüglichen Principien der menschlichen Erkenntnifs enthalten. 8) —

§. 17.
Die Naturphilosophie des Cartesius.

Obgleich ein Jeder von der Existenz der körperlichen Dinge überzeugt ist, so ist dennoch, weil sie von uns bezweifelt und als ein Vorurtheil unserer Kindheit angesehn ward, es nothwendig, die Gründe aufzusuchen, wodurch wir dessen gewifs werden. Was wir empfinden, kommt ohne Zweifel von einem Gegenstande her, der von unserem Geiste verschieden ist. Denn wir haben es nicht in unserer Gewalt, Eines mehr als das Andere zu

empfinden, sondern dies hängt von dem Gegenstande ab, der unsere Sinne afficirt. Man kann fragen, ob dies, was uns afficirt, Gott ist, oder Etwas, das von Gott verschieden? Wir fühlen nun, oder vielmehr vom Sinn veranlaſst, erkennen wir klar und bestimmt eine Materie, die in Länge, Breite und Tiefe ausgedehnt, deren Theile verschiedne Gestalt haben und sich verschieden bewegen, und bewirken, daſs wir verschiedne Empfindungen haben, von Farben, Geruch, Schmerz etc. Wenn nun Gott unmittelbar unserem Geiste die Idee jener ausgedehnten Materie gäbe, oder wenn er machte, daſs sie in uns erregt würde, durch irgend ein Ding, welches nicht ausgedehnt, bewegt etc. wäre, so müſste man ihn durchaus für einen Betrüger halten. Denn wir erkennen ja das, was solche Idee in uns erregt, für etwas von Gott und von unserm Geiste (uns selbst) Verschiedenes, glauben auch, es klar einzusehn, daſs diese Idee uns gekommen ist von äuſsern Gegenständen, welchen sie ganz ähnlich ist. Da es nun, wie bereits gezeigt ist, dem Wesen Gottes widerstreitet, daſs er ein Betrüger ist, so folgt daraus, daſs eine Materie, die nach Länge, Breite und Tiefe ausgedehnt ist, und alle die Eigenschaften hat, von denen wir einsehn, daſs sie einem ausgedehnten Dinge zukommen, wirklich existirt. Dieses ausgedehnte Ding nun ist es, das wir Körper oder Materie nennen. Mit derselben Sicherheit kann man schlieſsen, daſs ein Körper mit unserm Geiste enger verknüpft sey

als alle andern, weil wir nämlich sehen, dafs oft Schmerzen und andere Empfindungen uns unvorhergesehn kommen, von denen unser Geist weifs, dafs sie nicht in ihm allein ihren Grund haben, noch auch ihm, sofern er denkend ist, angehören, sondern nur deswegeu, weil er mit einem ausgedehnten Dinge verbunden ist, welches der menschliche Körper genannt wird. Das Weitere gehört nicht hierher, nur mufs hier bemerkt werden, dafs die Sinneswahrnehmungen uns nur die Beziehungen der Gegenstände auf das Compositum von Geist und Körper anzeigen, nicht aber, wie die Gegenstände an sich beschaffen sind. Dies mufste vorausgeschickt werden, um aus den Sinnen stammende Vorurtheile ablegen, und blofs der Vernunft folgen zu können. Wenn wir dies thun, so sehen wir, dafs die Natur der Materie, oder der Körper im Allgemeinen in nichts Anderm besteht, als nur darin, dafs sie ausgedehnt sind in Länge, Breite und Tiefe. Denn es ist sehr wohl möglich, dafs sie nicht so sind, wie sie den Sinnen erscheinen, da diese oft täuschen, aber das ist gewifs in ihnen wahr, was ich klar und deutlich erkenne, d. h. Alles das, was dem Gegenstande der reinen Mathematik zukommt. Ich bekenne darum, dafs ich kein anderes Wesen der körperlichen Dinge anerkenne, als jenes Theilbare, der Figur fähige, Bewegliche, was die Geometer Gröfse nennen, und zum Object ihrer Demonstrationen haben, und dafs ich deswegen auch nichts Anderes dabei betrachte, als ihre

Theilung, Gestalt und Bewegung, wobei ich Nichts für wahr annehme, als das, was aus den allgemeinen unbezweifelbaren Grundsätzen so evident gefolgert werden kann, dafs es als mathematische Demonstration angesehn werden kann. Und weil daraus alle Phänomene der Natur sich erklären lassen, so glaube ich, dafs es keiner andern Principien für die Physik bedarf. Alle andern Beschaffenheiten kann der Körper verlieren, man kann von allem, was die Sinne in ihm wahrnehmen, abstrahiren, so, dafs er dennoch bleibt, woraus folgt dafs von jenen Eigenschaften sein Wesen nicht abhängig ist. Man kann nun besonders aus zwei Gründen daran zweifeln, dafs das Wesen des Körpers nur in der Ausdehnung bestehe. Der eine ist, dafs Viele glauben, einige Körper könnten sich so ausdehnen oder verdichten, dafs jene, die verdünnten, mehr Ausdehnung hätten, als diese, und so unterscheiden denn Einige sehr scharfsinnig die Substanz des Körpers von seiner Gröfse, und seine Gröfse von seiner Ausdehnung. Was nun die gröfsere Ausdehnung und Verdichtung betrifft, so mufs Jeder, der nur annimmt, was er klar erkannt zugeben, dafs diese nur darin besteht, dafs die Gestalt geändert wird, indem nämlich die Körper dichter werden, dadurch, dafs die Zwischenräume die mit andern Körpern erfüllt sind, sich verkleinern.. So ist z. B. die Ausdehnung des mit Wasser gefüllten Schwammes nicht gröfser, als wenn er trocken und zusammengedrückt ist, sondern

seine Poren sind erweitert. Auch bei denjenigen Körpern, bei welchen wir, wenn sie sich ausdehnen, keine gröſser werdende Poren und keinen andern in sie hineindringenden Körper sehen, ist es der Vernunft weniger gemäſs, etwas Unbegreifliches zur Erklärung anzunehmen, als aus der Verdünnung auf Poren in ihnen zu schlieſsen, und auf einen andern Körper, der sie erfüllt, ob wir gleich diesen Körper nicht sinnlich wahrnehmen. — Eben so ist die Gröſse nur in unserer Vorstellung von der ausgedehnten Substanz verschieden und zu trennen, eben so wie die Anzahl von den Dingen, deren Anzahl sie ist. In der Wirklichkeit kann Nichts von der Gröſse oder Ausdehnung genommen werden, ohne es zugleich der ausgedehnten Substanz zu nehmen, und umgekehrt, die Substanz nicht vermindert werden, ohne ihre Gröſse zu vermindern. Der andere Zweifel ist dieser, daſs, wo nur Ausdehnung in Länge, Breite und Tiefe sey, wir nicht von Körpern zu sprechen pflegen, sondern nur von Raum. In der That aber unterscheiden sich Raum oder innerer Ort, und die in ihm enthaltene körperliche Substanz gar nicht, sondern nur unserer Vorstellung nach. Denn in der That ist die Ausdehnung in Länge, Breite und Tiefe, welche den Raum bildet, auch das Wesen des Körpers. Aber darin ist der Unterschied, daſs wir sie im Körper im Einzelnen (Besondern) betrachten, und glauben, mit jeder Veränderung des Körpers ändere sie sich auch. Beim Raum

aber geben wir der Ausdehnung eine allgemein Bedeutung, so dafs, wenn der Körper, der de Raum erfüllt, sich ändert, man keine Veränderun in der Ausdehnung des Raumes annimmt, sonder glaubt, diese sey unverändert geblieben, so lang sie nur dieselbe Gröfse und Figur behält, und die selbe Lage zwischen den äufsern Körpern, nac welchen wir den Raum bestimmten. Es ist ei Unterschied blofs in der verschiednen Vorstellungs weise. Wenn z. B. ein Stein aus dem Orte ent fernt wird, in welchem er war, so glauben wir, dafs auch seine Ausdehnung nicht mehr da ist, da betrachten wir sie (als seine,) im Einzelnen, als von ihm untrennbar, aber die Ausdehnung des Raumes, in dem er war, meinen wir, die bleibe, und sey dieselbe, obgleich der Ort jenes Steines nun von Holz oder Wasser od. dgl. eingenommen oder auch leer geblieben ist. Hier betrachten wir die Ausdehnung im Allgemeinen (als Abstractum) und sagen, dieselbe habe der Stein, das Holz u. dgl., wenn nur dieselbe Gröfse und Figur und dieselbe Lage zwischen den, jenen Raum bestimmenden Körpern, bleibt. Dafs es einen völlig leeren Raum, in welchem keine Substanz ist, nicht geben kann, ist offenbar, da die Ausdehnung des Raumes von der Ausdehnung des Körpers nicht verschieden ist. Denn da nur daraus, dafs der Körper in Länge, Breite und Tiefe ausgedehnt ist, wir mit Recht schliefsen, dafs er eine Substanz ist, da Nichts keine Ausdehnung haben kann, so mufs,

auch vom sogenannten leeren Raum gesagt werden, dafs, da in ihm Ausdehnung, nothwendig auch eine Substanz in ihm ist. Wenn man darum fragte, was wohl geschähe, wenn Gott alle körperliche Substanz, die sich in einem Gefäfs befindet, vernichtete, und keine andere an ihre Stelle treten liefse?, so mufs man erwidern, dafs damit die Seiten des Gefäfses sich berühren würden, denn wenn zwischen zwei Körpern Nichts in der Mitte liegt, so berühren sie sich, und es ist ein Widerspruch, dafs zwischen ihnen eine Trennung, ein Zwischenraum sey, und dieser Nichts sey. Denn Zwischenraum ist nur eine Art der Ausdehnnng, kann also ohne ausgedehnte Substanz nicht seyn. Daraus folgt denn, dafs kein Theil der körperlichen Substanz ein Mal mehr Raum einnehmen kann, als das andre Mal, und also nicht auf andre Weise sich ausdehnen, als oben explicirt ward, ferner, dafs nicht mehr Materie in einem Gefäfs seyn kann, wenn es mit Blei oder Gold, als wenn es mit Luft gefüllt ist, und für leer gehalten wird. Daraus sehen wir denn auch, dafs es keine Atome geben kann, d. h. Theile der Materie, welche nicht mehr getheilt werden können. Denn wenn doch auch diese, so klein sie gedacht werden mögen, nothwendig ausgedehnt sind, so können wir sie doch in Gedanken wiederum theilen, d. h. sie für theilbar erkennen. Sogar wenn wir uns vorstellen, Gott hätte gewollt, dafs ein Theilchen der Materie nicht mehr getheilt werden könnte, so wird es

doch nicht eigentlich untheilbar genannt werden können; denn jene Unmöglichkeit wird sich blofs auf die Geschöpfe beziehn, sich selbst wird Gott die Möglichkeit des Theilens nicht genommen, d. h. seine eigne Macht beschränkt, haben. Es folgt ferner, dafs die Welt, oder die Gesammtheit der körperlichen Substanz keine Grenzen ihrer Ausdehnung hat; es kann deswegen auch die Materie des Himmels keine andere seyn, als die der Erde, und wenn es auch unendlich viele Welten gäbe, so müfsten sie alle aus einer und derselben Materie bestehen, und wären eben deswegen auch nicht viele, sondern eine, denn es ist offenbar, dafs jene Materie, deren Wesen nur in der Ausdehnung besteht, alle nur denkbaren Räume, worin jene Welten seyn könnten, besetzt hat, und in uns sich nicht die Idee irgend einer andern Materie findet. 9)

Die Materie ist also im ganzen Universum eine und dieselbe, und ist eben nichts Andres, als ein Ausgedehntes. Alle Veränderung nun und alle Verschiedenheit der Formen hat seinen Grund nur in der Bewegung. Bewegung ist, wie sie gewöhnlich genommen wird, diejenige Thätigkeit, wodurch ein Körper aus einem Ort in den andern tritt. Dann kann man von jedem Dinge sowol sagen, dafs es sich bewegt, als dafs es ruht. Z. B. wenn Jemand in einem Schiff sitzt, welches den Hafen verläfst, so glaubt er sich zu bewegen in Rücksicht auf die Ufer, er bewegt sich aber nicht

in Rücksicht auf die Theile des Schiffes. Und von diesem müfste man, weil wir gewöhnlich unter Bewegung eine Thätigkeit verstehn, unter Ruhe aber Mangel an Thätigkeit, eigentlich sagen, er ruhe, weil er keine Thätigkeit in sich findet. Wenn wir aber nicht dem gewöhnlichen Sprachgebrauch folgen, sondern der Wahrheit nach untersuchen, was unter Bewegung zu verstehen sey, wenn man damit einen bestimmten Begrif verbinden will, so mufs man sagen, dafs sie ist: Die Versetzung eines Theiles der Materie, oder eines Körpers, aus der Nachbarschaft derjenigen Körper, welche ihn unmittelbar berühren und als ruhend betrachtet werden, in die Nachbarschaft anderer. Versetzung, sage ich, und nicht Thätigkeit oder Vermögen des Versetzens, um zu zeigen, dafs die Bewegung immer Etwas im Bewegten und nicht im Bewegenden ist (Etwas was gewöhnlich nicht gehörig unterschieden wird), und dafs sie nicht Etwas für sich ist, sondern lediglich eine Modification, eine Zustandsweise des Bewegten, eben so wie Figur die des gestalteten, und Ruhe die des ruhenden Körpers. Es ist nur ein Vorurtheil, dafs zur Bewegung mehr Thätigkeit gehöre, als zur Ruhe. Dies erhellt, wenn wir bedenken, dafs es nicht nur um ruhende Körper zu bewegen, sondern auch, um sie in der Bewegung zu hemmen, der Anstrengung bedarf. Es ist offenbar, dafs es eine Bewegung aufser dem bewegten Körper nicht gibt und Bewegung und Ruhe also nur verschiedne Zustandsweisen des

Körpers sind. Aus der gegebnen Definition folgt, dafs die Entfernung der Körper in der Bewegung eine gegenseitige ist, wenn ein Körper vom andern entfernt wird, so auch dieser von jenem, in jedem ist daher dann eben so viel Bewegung, als im andern (nur daher, dafs wir einen als ruhend betrachten, kommt es, dafs wir die Bewegung blofs in einen der beiden setzen). — Jede Bewegung eines Körpers kann als eine aus mehrern zusammengesetzte angesehn werden, im eigentlichen Sinn aber ist sie nur eine einzige Bewegung. Daraus, dafs es keinen Raum ohne Körper gibt, und in jeden Ort, der von einem Körper verlassen wird, ein anderer tritt, folgt, dafs bei jeder Bewegung ein ganzer Kreis von Körpern bewegt wird, so nämlich, dafs wenn ein Körper den andern aus seinem Orte vertreibt, dieser wieder einen andern verdrängt u. s. f. bis der letzte an den Ort des erstbewegten Körpers tritt. 10)

Was nun die Ursache der Bewegung betrifft, so ist diese eine doppelte. Die allgemeine und primäre Ursache derselben ist Gott, welcher am Anfange die Materie mit Ruhe und Bewegung schuf, und noch itzt eben so viel Ruhe und Bewegung, als er in sie gesetzt hat, in ihr erhält. Denn obgleich die Bewegung, wie gezeigt, nur ein Modus an den Körpern ist, so hat sie doch ihre bestimmte Quantität; es läfst sich leicht nachweisen, dafs diese, wenn sie auch in den einzelnen Dingen sich ändert, im Ganzen dieselbe ist. Das folgt auch

schon aus der Vollkommenheit des göttlichen Wesens. Denn wir wissen, dafs es eine Eigenschaft *Gottes* ist, nicht nur unveränderlich zu seyn, sondern auch auf möglichst unveränderliche Weise zu wirken, so dafs (mit den scheinbaren Ausnahmen, die sich auf die Offenbarung beziehn) wir in ihm keine Veränderung voraussetzen dürfen, um ihn nicht so, einer Unbeständigkeit zu beschuldigen. Es folgt daraus, dafs es der Vernunft am meisten gemäfs ist, daraus, dafs Gott bei der Erschaffung der Theile der Materie sie verschieden bewegt hat, und itzt noch eben so jene ganze Materie erhält, auch zu folgern: er erhalte in ihr immer gleich viel Bewegung. — Aus dieser Unveränderlichkeit *Gottes* lassen sich nun einige Gesetze der Natur folgern, welche die secundären Ursachen der Bewegung sind (d. h. diejenigen, durch welche in den einzelnen Körpern verschiedne Bewegungen gewirkt werden).

1. Jedes Ding bleibt, so viel an ihm selbst ist, immer in demselben Zustande, und ändert sich nie ohne äufsere Ursachen.

2. Jeder Theil der Materie für sich betrachtet, strebt niemals, nach irgend einer krummen Linie sich zu bewegen, sondern nur in gerader Linie, obgleich viele, durch andre Körper gezwungen, davon abweichen und so den oben erwähnten Kreis bilden. Dieses Gesetz folgt wie das vorhergehende aus der Unveränderlichkeit Gottes und der Ein-

... der göttlichen Thätigkeit, wodurch Go... Bewegung in der Materie erhält.

... Wenn ein bewegter Körper dem ander... begegnet, so wird er, wenn er weniger Kraft ha... die gerade Richtung fortzusetzen, als der ander... ihm zu widerstehen, seine Bewegung behal... und, nur ihre Richtung ändern, indem er sich zu ...entgegengesetzten Seite hin wendet, — hat er abe... mehr Kraft, so wird er den andern Körper mi... bewegen, uud so viel Bewegung er ihm mittheil... so viel verliert er selbst. Auch dieses Gesetz folg... aus der Unveränderlichkeit Gottes. Denn da Alle... mit Körpern erfüllt ist, und dennoch die Bewegun... eines jeden Körpers stets nach der geraden Lini... strebt, so ist offenbar, dafs Gott bei der Schöpfung der Welt nicht nur ihren verschiednen Theilen verschiedne Bewegung gegeben, sondern auch gemacht hat, dafs einer dem andern seine Bewegung mittheilen kann, so dafs er, indem er die Welt in derselben Thätigkeit und mit denselben Gesetzen erhält, mit welchen er sie schuf, auch ihre Bewegung erhält, nicht so, dafs sie immer an denselben Theilen der Materie haften bleibt, sondern dafs sie von einem zum andern, je nachdem sie sich begegnen, übergeht. — An diese drei Grundgesetze werden dann sieben Regeln angeknüpft über die Art, wie ein Körper dem andern seine Bewegung mittheilt. —

Die verschiedene Beweglichkeit der Theile

eines Körpers gegen einander bildet den Unterschied zwischen festen und flüssigen Körpern. 11)

Da nun so einige Principien der sinnlichen Dinge gefunden sind, welche nicht aus den Vorurtheilen der Sinne, sondern aus der Vernunft so abgeleitet wurden, dafs man an ihrer Wahrheit nicht zweifeln kann, so mufs nun untersucht werden, ob aus ihnen allein alle Naturerscheinungen erklärt werden können, und dabei mufs man von dem Allgemeinsten anfangen, wovon alles Uebrige abhängt, nämlich von der Construction der ganzen sichtbaren Welt. Um darüber richtig zu philosophiren, ist besonders zweierlei zu beobachten, erstliich, dafs wir, in Rücksicht auf Gottes unendliche Macht und Güte, nie fürchten, seine Werke für zu grofs, und zu schön, und zu vollkommen zu halten, sondern vielmehr uns nur davor hüten, dafs wir, indem wir etwa Beschränkungen in ihnen voraussetzen, zu gering von ihnen denken, zweitens, dafs wir nicht zu anmafsend von uns selbst denken. Dies würde nicht nur dann geschehn, wenn wir der Welt Grenzen setzen wollten, die uns weder durch die Vernunft noch die Offenbarung bekannt sind, als wenn die Macht unserer Gedanken weiter reichte, als das, was Gott wirklich gethan hat, — sondern besonders dann wenn wir uns einbildeten, die Dinge seyen von ihm nur unsertwegen geschaffen, oder auch nur meinten, die Zwecke, welche er bei der Erschaffung der Welt sich vorgesetzt hat, zu wissen. Es

ist nicht wahrscheinlich, dafs Alles so unsertwegen geschaffen ist, dafs es keinen andern Zweck hätte, und es wäre lächerlich und albern, dies bei der Naturbetrachtung vorauszusetzen. Denn ohne Zweifel existirt Manches, und hat existirt, und ist vergangen, was nie ein Mensch gesehn, und was nie Einem einen Nutzen gewährt hat. Endlich sind niemals die Erklärungen auf die Zwecke zu gründen, welche etwa Gott oder die Natur bei ihrer Hervorbringung sich vorgesetzt hatten, weil wir uns nie anmafsen dürfen, uns für seiner Plane Theilhaber zu halten, vielmehr indem man ihn für die wirkende Ursache hält, mufs man versuchen, aus seinen, uns bekannten, Attributen die sinnlichen Wahrnehmungen, als die Wirkungen derselben zu erklären. Wir wollen itzt eine kurze Beschreibung der hauptsächlichsten Erscheinungen der Natur geben, deren Gründe hier gesucht werden sollen, nicht um durch sie irgend etwas zu beweisen, denn es sollen hier die Wirkungen aus den Ursachen, nicht aber die Ursachen aus den Wirkungen erklärt werden, sondern nur, um unter den unzähligen Wirkungen, welche aus denselben Ursachen hervorgehen können, auf einige bestimmte vor anderen unsern Blick zu richten. — 12)

Nachdem nun Cartesius die Entfernung der Sonne, des Mondes und der Planeten von einander nach Erddiametern bestimmt hat, 13) nachdem er gezeigt hat, dafs die Fixsterne weit über der Sphäre des Saturnus hinaus liegen, und von der Erde ge-

sagt hat, dafs sie am Himmel wie ein andrer Planet erscheinen müsse, 14) indem sie, während die Sonne und die Fixsterne von eignem Lichte glänzen, das ihre gleich dem Monde und den Planeten von der Sonne entlehne, 15) kommt er auf die verschiedenen Hypothesen über die Bewegung der Himmelskörper. Er erwähnt der Hypothesen des Ptolemäus, des Copernicus und des Tycho de Brahe, und gibt dann selbst eine, welche genauer als die des Copernicus, und wahrer als die des Tycho de Brahe sey: 16) Die Sonne, welche darin mit den Fixsternen gleiche Natur hat, dafs sie nicht aus einer Gegend des Himmels in die andre wandert, besteht aus einer flüssigen und beweglichen Masse, der Flamme ähnlich, einer Flamme aber, welche, da nicht andere Gegenstände sie zu vernichten trachten, nicht immer neuer Nahrung bedarf. Was nun die Bewegung der Erde und der übrigen Planeten betrifft, so kann man von ihnen sagen, dafs sie sich nicht bewegen, indem sie nicht die Nachbarschaft der ihnen unmittelbar nahen Gegenstände, d.h. ihres Himmels verlassen, aber dieser bewege sich, indem die Erde in ihm ruhe. Es wird nun angenommen, dafs die ganze Materie des Himmels, in welchem die Planeten sich befinden, in einem Wirbel, in dessen Centrum die Sonne sich befindet, sich dreht; die der Sonne näheren Theile schneller, als die entfernteren. Indem sich so der ganze Himmel dreht, bleiben die Planeten, zu denen auch die Erde gehört, immer zwischen densel-

ben Theilen der himmlischen Materie. Dies geschieht ganz so, wie etwa, wo Wirbel in Flüssen entstehen, und eben so wie dort sind auch hier die Bahnen nie vollkommen cirkelförmig, sondern etwas in Länge oder Breite verzogen. — 17)

Um aber das Wesen der sichtbaren Welt zu erkennen, ist es nicht genug, einige Ursachen zu entdecken, aus welchen das, was wir am Himmel erblicken, folgt, sondern es mufs auch alles das, was auf der Erde sich zuträgt, erklärt werden. Und wenn wir nur klar erkannte Principien anwenden, und aus ihnen Alles nur durch mathematische Consequenzen folgern, das Deducirte aber mit allen Erscheinungen der Natur übereinstimmt, so würden wir Gott Unrecht thun, wenn wir argwöhnten, sie seyen falsch, als hätte er uns so unvollkommen geschaffen, dafs wir, die Vernunft recht brauchend, uns irrten. Zwar lehrt die Offenbarung, dafs die Welt auf einmal geschaffen sey, mit Allem, was darin ist. Aber wie es, um die Natur des Menschen, oder der Pflanzen kennen zu lernen, weit besser ist, zu betrachten, wie sie allmählig aus dem Saamen hervorgehn, als wie sie von Gott bei der ersten Schöpfung hervorgebracht wurden, eben so wird, wenn wir einige ganz einfache Principien auffinden, aus welchen, wie aus dem Saamen, Alles hervorgehn konnte (wenn es gleich nicht so geschehen ist), die Natur aller Dinge besser erkannt werden, als wenn wir sie nur beschreiben, wie sie sind. Und da ich solche Principien gefun-

den zu haben glaube, so will ich sie hier kurz darlegen: Es wird nun angenommen, dafs die Materie, woraus diese sichtbare Welt gemacht ist, im Anfange von Gott in fast gleiche Theile von mittlerer Gröfse getheilt sey und so viel Bewegung in sich gehabt habe, als noch itzt in der Welt sich findet, ferner, dafs sie bewegt worden seyen, einige um ihre eignen Centra, von einander getrennt, so, dafs sie einen flüssigen Körper bildeten, wie wir uns den Himmel denken, andere wieder mit mehrern andern zugleich um einzelne Punkte, die so weit von einander entfernt und so vertheilt sind, wie itzt die Centra der Fixsterne, — endlich für andre seyen andre Punkte, (so viele, als itzt Planeten sind,) der Mittelpunkt geworden. Diese Theile, die im Anfange nicht rnnd sind, müssen es, sobald sie bewegt werden, durch das Abreiben der Ecken werden, und es entstehen also dadurch, dafs die Ecken sich abstofsen, andre feinere Körper, und so kommen denn drei verschiedene Elemente zu Stande, aus denen die ganze sichtbare Welt besteht. 18) Wie nun aus diesen verschiednen Elementen, deren erstes, aus den feinsten Theilchen bestehende, die Sonne und Fixsterne, deren zweites, das aus sehr kleinen Kügelchen besteht, den Himmel bildet, und aus deren drittem die Erde, die Planeten und Cometen entstehn, wie aus diesen alle Phänomene der Natur erklärt werden, wie z. B. Licht nichts ist, als die bewegten Kügelchen des zweiten Elementes, — wie

aus diesen verschiednen Elementen und den zuers gesetzten Wirbeln der ganzen Natur Beschaffenheit bis in die einzelnen Erscheinungen hinein abgeleitet wird, — dies alles weiter aus einander zu setzen, ist hier nicht der Ort. Es sind lediglich physicalische Lehren, die auf der oben dargelegten Grundlehre beruhn, und treten völlig aus dem Bereich der Philosophie hinaus. Fast das ganze dritte Buch, so wie das vierte von den Princ. Phil. hat so Interesse nur für die Geschichte der Physik.

§. 18.

Die Anthropologie und Psychologie des Cartesius.

Alle Menschen sind zusammengesetzt aus Seele und Leib. Es ist aber nothwendig, erst den Leib besonders zu beschreiben, dann die Seele auch besonders, endlich aber, wie diese beiden Naturen vereint und verbunden sind. 19)

Allerdings läfst sich, wie oben pag. 198 gesagt, die Natur der körperlichen Dinge, wenn sie als eben entstehend gedacht werden, besser begreifen, als wenn man sie in ihrer Vollendung in Betracht zieht. Weil ich aber von der organischen Natur und namentlich vom Menschen noch nicht eine solche Kenntnifs hatte, dafs ich diese Gegenstände nach derselben Methode abhandeln konnte, d. h. indem ich die Wirkungen aus den Ursachen ableitete und zeigte, aus welchen Keimen und auf welche Weise die Natur sie hervorbringt, so war ich zufrieden, anzunehmen, dafs Gott den Körper

des Menschen so geschaffen habe, wie der unsrige beschaffen ist, ganz abgesehn davon, dafs er eine Seele hat. Der Körper des Menschen ist daher anzusehn, wie irgend ein künstliches Automat, was von Gott verfertigt ist, und daher, unendlich viel besser construirt, bei weitem wunderbarere Bewegungen macht, als irgend eins, das durch menschliche Kunst hervorgebracht ist. Ich setze nun voraus, dafs der Körper nichts Anderes ist, als eine Statue oder Maschine aus Erde, die Gott geformt hat. Dieser hat er nun nicht nur solche äufsere Glieder gegeben, wie wir sie haben, sondern hat auch alle die innern Organe in sie gesetzt, welche nothwendig sind, damit sie in jeder Art thätig seyn, und diejenigen Functionen haben könne, welche aus der Materie allein begriffen werden können, und nur von der Anordnung und dem Verhältnisse der Organe abhängen. Wie schon Uhren, u. dgl. von Menschen verfertigte Maschinen, die Macht sich selbst zu bewegen haben, so lässt sich in der von Gott gebildeten Maschine keine Grenze bestimmen, über welche die Fähigkeit der Bewegungen nicht hinausreichte. Es ist also kein Anstand zu nehmen, alle die einzelnen Theile, aus denen diese Maschine zusammengesetzt ist, zu beschreiben. 20)

Cartesius gibt hierauf, ehe er seine Theorie von den Bewegungen des menschlichen Körpers aufstellt, eine Beschreibung des Centralorganes, des Herzens. Nachdem er gesagt, dafs in die rechte Herzkammer die *vena cava* trete, und aus dersel-

ben die, fälschlich so genannte, *vena arteriosa* (die Lungenarterie) in die Lungen führe, und sich in vielen Aesten in diesen vertheile, dafs mit der linken Herzkammer gleichfalls zwei Blutgefäfse zusammenhängen, nämlich, die fälschlich sogenannte, *arteria venosa* (die Lungenvene) die in den Lungen, und die *magna arteria* (die Aorta), die indem Herzen entspringe, beschreibt er nun die elf Klappen, welche die vier Ausgänge in den Herzkammern schliefsen und öffnen, und es verhindern, dafs das Blut seinen normalen Weg verlasse. Nach dieser vorläufigen Beschreibung ist nun seine Theorie diese: 21)

Gott hat dem Körper und zwar dem Herzen ein gewisses Feuer, (welches aber nicht leuchtet,) oder eine gewisse Hitze eingepflanzt, nicht unähnlich der Hitze, welche sich durch das Aufhäufen von nicht ganz trocknem Heu erzeugt. — Aus der Hohlvene nun tritt das Blut, welches in derselben enthalten ist, in die rechte Herzkammer, aus der Lungenvene in die linke (da beide Kammern zuerst als, kein Blut enthaltend, die beiden Venen aber als gefüllt angenommen werden). Sobald nun diese beiden Tropfen, jeder in eine Herzkammer, getreten sind — (sie sind aber, weil die Venen ganz gefüllt, und die Mündungen derselben sehr weit sind, sehr grofs) — so werden sie durch die Hitze, welche sie daselbst finden, sogleich verdünnt und ausgedehnt. Dadurch lassen sie nun das ganze Herz sich erweitern, und die fünf Klappen sich schliefsen, welche an den Mündungen der

eben erwähnten Blutgefäfse sich befinden, und verhindern also, dafs mehr Blut ins Herz trete. Da sie nun immer mehr sich ausdehnen, so drücken sie an die sechs übrigen Klappen, die sich an den Mündungen der beiden Arterien befinden, öffnen diese, und treten aus dem Herzen heraus. So bewirken sie, dafs alle Aeste der beiden Arterien fast in demselben Moment mit dem Herzen anschwellen; dieses aber, so wie die Arterien auch, zieht sich gleich darauf zusammen, weil das Blut, was in sie getreten ist, sich abkühlt, ihre Klappen sich schliefsen, und dagegen die fünf Klappen der Venen sich wieder öffnen, um zwei neuen Tropfen den Eingang zu gestatten, die eben so, wie die vorhergehenden, Herz und Arterien ausdehnen u. s. f. — So dient das Feuer im Herzen jener Maschine nur dazu, das Blut auszudehnen, zu erwärmen und zu verdünnen, welches beständig tropfenweis aus der Hohlvene in die rechte Herzkammer, und von da in die Lungen geht, und aus der Lungenvene in die andre Herzkammer tritt, von wo aus es sich in den ganzen Körper verbreitet. Das Fleisch der Lungen ist zart und weich, und durch die eingeathmete Luft so abgekühlt, dafs, wenn das zu Dünsten ausgedehnte Blut durch die Lungenarterie in die Lunge tritt, es sich verdichtet und wieder in Blut verwandelt. Von da fällt es wieder tropfenweis in die linke Herzkammer, und wenn es hineinträte, ehe es wieder so verdichtet wäre, so wäre es nicht geschickt, jenes

Feuer zu unterhalten. Und so sehen wir, dafs das Athmen, welches in dieser Maschine dazu dient, jene Dünste zu verdicken, nothwendig ist, um jenes Feuer zu erhalten. Die Verdauung geht im Magen dieser Maschine vermittelst gewisser Flüssigkeiten vor sich, welche zwischen die Theile der Nahrung sich drängen, diese von einander trennen, gegen einander bewegen und erwärmen, (wie z. B. Wasser ungelöschten Kalk, oder Scheidewasser Metalle) und da diese Flüssigkeiten vom Herzen durch die Arterien zum Magen kommen, so müssen sie nothwendig sehr warm seyn. Dazu kommt noch, dafs die Speisen selbst oft von der Natur sind, dafs sie sich selbst erhitzen, wie etwa nicht ganz trocknes Heu. — Die wichtigste Function, sieht man hieraus, ist die des Herzens, von wo die Bewegung des Blutes ausgeht. — Der gröfste Theil nun des Blutes kehrt durch die Enden der Arterien in die ihnen verbundnen Anfänge der Venen, und so zum Herzen zurück, so dafs die Bewegung des Blutes im Körper nichts Andres ist, als ein immerwährender Kreislauf. 22) Die übrigen Theilchen des Blutes (freilich nur verhältnifsmäfsig wenige) dienen zu allen übrigen Functionen, indem sie sich auf verschiedene Art gestalten. Wie ein Theil derselben die Verdauung hervorbringt, ist schon gesagt. Eben so dienen andere Theilchen zur Ernährung des Körpers, andere wiederum dazu, dafs der Körper wachse, was dadurch zu Stande kommt, dafs sich Theilchen ersetzen, wie denn

auch die Bäume nur wachsen, indem irgend etwas Körperliches sich ihnen ansetzt. Eben so werden Secretionen dadurch hervorgebracht, dafs kleine Bluttheilchen sich ausscheiden und nur die verschiedne Lage oder Gestalt, oder die Kleinheit der Poren ist die Ursache, warum einzelne Theilchen sich ausscheiden, andere nicht, ganz wie man durch verschiedene Siebe verschiedene Körner durchsieben kann. 23)

Besonders ist nun hier zu merken, dafs die lebendigeren, stärkeren und feineren Theilchen des Blutes zum Gehirn steigen, was dadurch bewirkt wird, dafs die Arterien, welche dahin führen, am meisten der geraden Linie folgen. Was nun diese Theilchen betrifft, so dienen sie nicht nur dazu, die Substanz des Gehirns zu ernähren und zu ersetzen, sondern sie bringen einen sehr feinen Hauch, oder vielmehr eine sehr bewegliche und reine Flamme hervor, welche mit dem Namen der Lebensgeister bezeichnet wird. Nur die feineren Theilchen des Blutes können durch die feinen Netzchen, welche am Boden der Hirnhöhlen ausgespannt sind, hindurchdringen, die gröfsern aber nicht, da die Poren der Netzchen zu eng sind. Die hier zurückbleibenden gröfsern Theilchen theilen den kleineren die Bewegung, die sie verlieren, mit, und diese treten um so schneller in das Gehirn, und zwar an eine bestimmte Drüse, die sich in der Mitte des Gehirns findet. — Ohne dafs etwas Andres mit ihnen geschähe, als dafs sie von

den dichteren Bluttheilchen geschieden werden, dabei aber dieselbe Geschwindigkeit wie beim Austritt aus dem Herzen, behalten, — verlieren sie die Gestalt des Blutes und werden zu Lebensgeistern. Eben so wie die Lebensgeister in die Hirnhöhlen treten, eben so dringen sie in die Poren der Hirnsubstanz und von da aus in die Nerven. Je nachdem sie nun vorzugsweise in die einen oder die andern Nerven treten, ändern sie die Figur der den bestimmten Nerven verbundnen Muskel, und bringen so die Bewegung aller Glieder hervor. 24) Es wird darauf ganz im Einklange mit dieser Theorie gezeigt, wie die Nerven und Muskel beschaffen seyn müssen, damit die Lebensgeister die Glieder bewegen können, ferner, welche Veränderungen im Gehirn das Schlafen und Wachen hervorbringe, wie Licht, Ton und die übrigen Eigenschaften durch die verschiednen Sinnesorgane im Gehirn die Ideen hervorbringen, — wie Hunger, Durst und die übrigen Empfindungen entstehn, was unter dem Allgemeinsinn zu verstehn sey, der die Ideen aufnimmt, was unter Gedächtnifs, was unter Phantasie, u. s. f., — was Alles lediglich die Maschine des Körpers betrifft. 25)

Bis hierher tritt nun noch gar kein Unterschied zwischen Menschen und Thieren, so wie auch kein Unterschied zwischen Thieren und andern Maschienen hervor. Denn wenn es Maschinen gäbe, die in der Gestalt und in allen Gliedern einem Affen

oder irgend einem Thiere ganz gleich wären, so würden wir auf keine Weise sie von jenen Thieren unterscheiden können. Wenn es aber solche gäbe, welche unseren Körpern gleich wären, und alle unsere Thätigkeiten nachbildeten, so würden uns doch Zeichen gegeben seyn, woran wir sehen, dafs sie nicht Menschen sind. Erstlich, dafs sie keine Sprache haben, und keine andre Zeichen, die wir anwenden, um unsere Gedanken Anderen zu manifestiren. Dann, dafs aus manchem Andern sich erkennen liefse, dafs sie nicht mit Vernunft handeln, sondern nur nach der Organisation ihrer Glieder.... Dies zeigt nun, dafs die Thiere nicht nur weniger Vernunft haben, sondern dafs sie gar nicht damit begabt sind. Die vernünftige Seele, (die allein also den Menschen vom Thier unterscheidet) kann nun auf keine Weise, wie etwa die Functionen des Körpers aus der Materie abgeleitet werden, sondern es ist nothwendig, dafs sie besonders geschaffen wird. Und sie wohnt im Körper nicht etwa so wie der Schiffer im Schiffe, sondern ist mit ihm auf eine sehr enge und genaue Weise verbunden. Dennoch aber mufs das stets bedacht werden, dafs diese Vereinigung nicht eine Verwandtschaft ist, sondern nur eine gewaltsame Zusammensetzung, da beide wesentlich verschieden, ja sich entgegengesetzt sind (vgl. pg. 182), denn nachdem alle Functionen des Körpers betrachtet sind, sieht man, dafs Nichts in uns ist, was der

Seele angehört, als nur die Gedanken *). Die Seele ist nun wirklich mit dem ganzen Körper verbunden, und man kann nicht sagen, dafs sie in einem Theile desselben sey, mit Ausschlufs der Uebrigen. Aber obgleich dies so ist, so ist doch im Körper ein Theil, in welchem sie ihre Thätigkeit vor allen übrigen besonders zeigt. Dies ist nicht das ganze Gehirn, sondern der innerste Theil desselben, eine kleine Drüse in der Mitte der Hirnsubstanz, welche über dem Gange, der die Lebensgeister von der vordern Hirnhöhle in die hintere führt, so angebracht ist, dafs die geringste Bewegung in ihr auf den Lauf jener, und umgekehrt die geringsten Abweichungen in dem Laufe jener auf die Bewegung der Drüse Einflufs äufsern können. Beweis für diese Annahme, dafs die Zirbeldrüse der einzige Ort ist, wo die Seele unmittelbar ihre Wirksamkeit zeigt, ist, dafs alle andren Theile des Gehirns gedoppelt sind, was nicht seyn darf bei einem solchen Organ, weil sonst die Seele die Objecte doppelt wahrnähme. Es ist darum kein andrer Ort im Körper, in welchem sich die Eindrücke so vereinigen können, wie in dieser Drüse. Diese Drüse nun kann von den Lebensgeistern auf so verschiedne Weisen bewegt werden, als es verschiedene wahrnehmbare Eigenschaften in den Ge-

*) Ueber die Verschiedenheit beider und ihr negatives Verhalten gegen einander vgl. pg. 182, über die Widersprüche gegen das hier aufgestellte Verhältnifs bei Cartesius selbst, s. Feuerbach a. a. O. p. 282. Anm.

enständen gibt, sie kann auch wiederum von der eele verschieden bewegt werden und diese ist on solcher Natur, dafs sie so viele verschiedne erceptionen hat, als es verschiedne Bewegungen ı der Drüse gibt; — und die Maschine des Körers ist so eingerichtet, dafs diese Drüse, sie möge ın von der Seele oder von irgend einer andern rsache bewegt seyn, die Lebensgeister in die oren des Gehirns und so durch die Nerven in ie Muskel treibt, wodurch die Glieder bewegt erden, und dies ist die gegenseitige Einwirkung es Körpers auf die Seele und umgekehrt. — Die irbeldrüse ist daher der vorzüglichste Sitz der eele und der Ort, in welchem alle unsere Gedanen gebildet werden. Es ist nothwendig, dafs die eele mit einem Theil des Körpers verbunden ist, nd es ist keiner einer Verletzung weniger ausgeetzt, als diese Drüse, da sie, obgleich klein und eich, doch durch ihre Lage so geschützt ist, dafs ie kaum einer Krankheit offen liegt. Das Geächtnifs (als eine mehr körperliche Function) öchte vielleicht im ganzen Gehirn seinen Sitz aben. 26)

Unsere Gedanken (das Einzige was der Seele igenthümlich ist) sind zweierlei, einige derselben ind Thätigkeiten der Seele, andere sind leidende ustände oder Bestimmungen derselben. Was ich Thätigkeiten nenne, sind unsere Willensacte, eil wir von diesen wissen, dafs sie aus unserer eele kommen, und sie von ihr allein abzuhängen

scheinen. Dagegen können Bestimmungen u
leidende Zustände der Seele genannt werde
alle Arten von Vorstellungen und Erkenntnisse
die sich in uns finden, weil es sich häufig trif
dafs unsere Seele sie nicht so bildet, wie sie sin
und sie auch immer von den äufsern, durch s
vorgestellten, Dingen empfängt. Ich bemerke, da
Alles, was geschieht, ein Leiden genannt wird, hi
sichtlich des Subjects, dem es geschieht, und ei
Thätigkeit hinsichtlich dessen, das die Ursache d
Geschehens ist, so dafs, obgleich das Thätige un
Leidende oft sehr verschieden sind, die Thätigke
und das Leiden immer ein und dasselbe ist, un
nur hinsichtlich der beiden verschiednen Subject
diese verschiednen Namen hat. Unsere Vorstel
lungen sind widerum zweierlei, einige haben di
Seele, andere den Körper zur Ursache. Die, wel
che die Seele zur Ursache haben, sind di
Vorstellungen von unsern Willensacten und de
Gedanken, die nur von der Seele abhängen. Den
wir können nichts wollen, ohne zugleich eine Vor
stellung von unserm Wollen zu haben. Und ob
gleich das Wollen eine Thätigkeit der Seele ist
kann doch ihre Vorstellung von ihrem Willen ei
Leiden genannt werden. Weil aber Beides ver-
eint ist, so wird die Benennung nach dem edlern
Bestandtheil gegeben, und man pflegt solche Vor-
stellungen als Thätigkeiten der Seele anzusehen.
Eben so, wenn die Seele sich Etwas vorstellt, was
nicht existirt, oder wenn sie Etwas betrachtet, was

Gegenstand des Denkens, nicht der Anschauung
z. B. ihre eigne Natur, so hängen diese Vor-
lungen vorzüglich von ihrem eignen Willen ab,
pflegen deshalb nicht als Bestimmungen, son-
als ihre Thätigkeiten angesehn zu werden.
müssen daher drei Arten von Erkenntnissen
rschieden werden; sich selbst erkennt die Seele
denkend (mit dem reinen Verstande), der
per, d. h. Ausdehnung, Figur und Bewegung
zwar denkend erfafst werden, aber am be-
mit Verstand und Einbildungskraft zu-
ch; endlich was auf die Verbindung der Seele
des Körpers sich bezieht, wird auf die oben
eführten Weisen nur verworren erkannt, am
lichsten aber durch das Gefühl gefafst wer-
. Zu jenen ersten gehören die metaphysischen,
den zweiten die mathematischen, zu den dritten
unmittelbaren, gewöhnlichen, Erkenntnisse.) Un-
den Vorstellungen, welche vom Körper ver-
acht werden, hängen die meisten von den Ner-
ab, durch deren Hülfe sie zur Seele kommen
werden von uns entweder auf die äufsern Ge-
stände, die unsere Sinne afficiren, bezogen (so
Ton auf die Trompete), oder wir beziehen
auf unsern Körper oder seine Theile (z. B.
merz, die Kälte im Fieber etc.), oder end-
auf unsere Seele. Diese letzten sind die,
en Wirkungen gleichsam in der Seele selbst
pfunden werden, und bei denen man keine

nächste Ursache zu wissen pflegt, auf die sie z
beziehn sind (z. B. Freude, Zorn). Dies sind di
Affecte der Seele. — Alles, was die Seele durc
Hülfe der Nerven percipirt, kann ihr auch durc
zufällige Bewegung der Lebensgeister vorgestel
werden, mit dem einzigen Unterschiede, dafs di
Eindrücke, welche durch die Nerven ins Gehir
kommeu, lebendiger und bestimmter zu seyn pfle
gen, als diese. Hier können wir nun allerdigs ii
ren, wenn wir, was wir in solchen Vorstellunge
empfinden, auf Gegenstände aufser uns beziehı
aber hinsichtlich der Empfindung selbst ist kei
Irrthum möglich. (Im Traum irrt keiner, wenn e
sich für bewegt, betrübt u. dgl., hält.)

Die Affecte der Seele sind also: Vorstellungen
oder Empfindungen, oder Bewegungen der Seele
welche auf sie selbst besonders bezogen werden
und hervorgebracht, erhalten und verstärkt werde
durch eine gewisse Bewegung der Lebensgeister
(Durch diesen Beisatz ist diese Definition von de
der Willensacte unterschieden). Bei der grofse
Anzahl von Affecten gibt es doch nur sechs primi
tive aus denen die andern alle zusammengesetz
sind, nämlich: Verwunderung, Liebe, Hafs, Begierde
Freude und Trauer. — Keine Seele aber ist so
schwach, dafs sie nicht eine völlige Herrschaft übe
die Affecte erlangen könnte, und die Weisheit
lehrt uns, sie so zu beherrschen und anzuwenden,
dafs aus ihnen allen Freude erwachse. 27)

Auch die Willens-Acte sind zweierlei. Einige

sind Thätigkeiten der Seele, welche sich auf sie selbst beschränken, z. B. wenn wir Gott lieben, oder einen nicht materiellen Gegenstand betrachten wollen, andere beziehen sich auf den Körper, wie wenn durch den bloſsen Willen, zu gehen, sich unsere Beine bewegen, und wir wandeln. In dem Verhältniſs zwischen Vorstellung und Willen liegt denn auch die Möglichkeit des Irrthums. Nämlich Empfinden, Einbilden, Erkennen sind Modificationen der Vorstellung, Begehren, Verabscheuen, Bejahen, Verneinen, sind verschiedene Weisen des Wollens.

Zu jedem Urtheil gehört nun eine Vorstellung, weil man über nichts urtheilen kann, wovon man nicht eine Vorstellung hat, und ein Willensact, d. h. ein Beistimmen zu der Vorstellung. Die Vorstellung ist nun beschränkt, der Wille aber kann unbeschränkt genannt werden, daher können wir ihn über das klar Erkannte hinaus ausdehnen, und wenn wir nun etwas dergleichen bejahen oder verneinen, dann irren wir. Dennoch aber können wir nicht Gott als Urheber unserer Irrthümer ansehen, weil er uns nicht Allwissenheit gab, denn es liegt in der Natur der geschaffenen Intelligenz, daſs sie beschränkt ist, eben so aber in der Natur des Willens, daſs er unbeschränkt ist. Daſs wir in Irrthümer verfallen, ist darum bloſs ein Mangel in unserm Thun, oder im Gebrauch unserer Freiheit, aber nicht in unserer Natur. Gewiſs aber ist es, daſs wir nie etwas Fal-

sches für wahr halten werden, wenn wir nur den beistimmen, was wir klar und deutlich erkennen. 28) —

Hier, wo des Cartesius Psychologie mit den ersten Grundsätzen seiner *Philosophia prima* sich verbindet nnd zusammenschliefst, möge denn die Darlegung seines Systems sich schliefsen. Was man vermifst und getadelt hat an dieser Philosophie, wird in den kritischen Bemerkungen, zum Theil wenigstens, seine Erledigung finden. —

---

§. 19.
Belegstellen aus des Cartesius Schriften*).

Zur Philosophia prima.

1) Animadverti jam ante aliquot annos, quam multa ineunte aetate falsa pro veris admiserim, et quam dubia sunt, quaecunque istis postea superextruxi, ac proinde funditus omnia semel in vita esse evertenda, atque a primis fundamentis denuo inchoandum, si quid aliquando firmum et mansurum cupiam in scientiis stabilire. Meditat. de prima Phil. p. 5..... nihil melius facere me posse arbitrabar, quam si omnes opiniones simul et semel e mente mea delerem, ut deinde vel alias meliores vel certe easdem, sed postquam maturae rationis examen subiissent, admitterem. Dissertatio de methodo p. 11. Quoniam infantes nati sumus et varia de rebus sensibilibus judicia prius tulimus, quam integrum nostrae rationis usum haberemus, multis praejudiciis a veri cognitione avertimur, quibus non aliter videmur posse liberari, quam si semel in vita de iis omnibus studeamus dubitare, in quibus vel minimam incertitudinis suspicionem reperiemus. Princip. Philosophiae P. I. No. 1. Nec ideo etiam singulae (opiniones) erunt percurrendae, quod operis esset infiniti, sed quia suffossis fundamentis, quidquid iis superaedificatum est, sponte collabitur, aggrediar statim ipsa principia, quibus illud omne, quod olim credidi nitebatur. Nempe quidquid hactenus ut maxime verum admisi, vel a sensibus, vel per sensus accepi, hos autem interdum fallere deprehendi, ac prudentiae est, numquam illis plane confidere qui nos vel semel deceperunt. Medit. I. p. 5. 6..... Dubitabimus inprimis, an ullae res sensibiles aut imaginibiles existant, primo,

---

*) Die Citate sind nach der Amsterdamer Ausgabe vom Jahre 1650 in Quarto.

quia deprehendimus, interdum sensus errare,..... deinde, quia quotidie in somniis innumera videmur sentire aut imaginari, quae nusquam sunt, nullaque sic dubitanti signa apparent, quibus somnum a vigilia certo dignoscat. Princip. Phil. P. I. No. 4........

2) Forsan non male concludemus,...... Arithmeticam, Geometriam, aliasque ejusmodi, quae nonnisi de simplicissimis et maxime generalibus rebus tractant, atque utrum eae sint in rerum natura, nec ne, parum curant, aliquid certi et indubitati continere: nam sive vigilem, sive dormiam, duo et tria simul juncta sunt quinque, quadratumque non plura habet latera quam quatuor, nec fieri posse videtur, ut tam perspicuae veritates in suspicionem falsitatis incurrant. Medit. I. p. 7. Dubitabimus etiam de reliquis, quae antea pro maxime certis habuimus, etiam de mathematicis demonstrationibus, etiam de iis principiis, quae hactenus putavimus esse per se nota: tum quia vidimus aliquando nonnullos errasse in talibus, et quaedam pro certissimis ac per se notis admisisse, quae nobis falsa videbantur, tum maxime, quia audivimus esse Deum, qui potest omnia, et a quo sumus creati. Ignoramus enim, an forte nos tales creare voluerit, ut semper fallamur, etiam in iis, quae nobis quam notissima apparent, quia non minus hoc videtur fieri potuisse, quam ut interdum fallamur quod contingere ante advertimus. Atque si non a Deo potentissimo, sed vel a nobis ipsis, vel a quovis alio nos esse fingamus, quo minus potentem originis nostrae authorem assignabimus, tanto magis erit credibile, nos tam imperfectos esse, ut semper fallamur. Princ. Phil. P. I. No. 5. (Animadvertendum, praejudicii vocem ad omnes, quae in anima nostra sunt notiones non extendi, sed tantum ad illas omnes opiniones, quas judicia ante a nobis facta animo impresserunt..... Ut omnia quis praejudicia exuat, nihil aliud requiritur, nisi ut apud se statuat, nihil eorum, quae antea affirmavit vel negavit, antequam id rursus ad examen revocarit, affirmare vel negare, etiamsi in-

terea easdem omnes notiones memoria retineat. — Renati des Cartes ad. C. L. R. epistola p. 143.

Non negavi quin (philosophans) scire oporteat, quid sit cogitatio, quid existentia, quid certitudo et talia, sed quia hae sunt simplicissimae notiones, et quae solae nullius rei existentis notitiam praebent, idcirco non censui esse numerandas. Princ. Phil. P. I. No. 10.) — Qua propter, ut opinor, non male agam, si voluntate plane in contrarium versa, me ipsum fallam, illosque aliquam diu omnino falsos imaginariasque fingam..... Medit. I. p. 8..... ut cum Astronomi aequatorem, zodiacum, aliosque circulos in coelo imaginantur, cum geometrae novas lineas datis figuris adjungant..... Respons. ad. V. object, (Gassendi) p. 57.

3. Sic autem rejicientes illa omnia de quibus aliquo modo possumus dubitare, ac etiam falsa esse fingentes, facile quidem supponimus, nullum esse Deum, nullum coelum, nulla corpora, nosque etiam ipsos non habere manus, nec pedes, nec denique ullum corpus, non autem ideo nos, qui talia cogitamus, non esse Princ. phil. P. I. No. 7..... animadverti, me, quia caetera omnia ut falsa sic rejiciebam, dubitare plane non posse, quin ego ipse interim essem de method. p. 28...

Ac proinde haec cognitio ego cogito, ergo sum, est omnium prima et certissima, quae cuilibet ordine philosophanti occurrat. Princ. phil. P. I. No. 7..... sed est deceptor nescio quis, summe potens, summe callidus, qui de industria me semper fallit, haud dubie igitur ego etiam sum, si me fallit, et fallat, quantum potest, nunquam tamen efficiet, ut nihil sim, quamdiu me aliquid esse cogitabo, adeo ut omnibus satis superque pensitatis denique statuendum sit hoc pronunciatum: Ego sum, ego existo, quoties a me profertur vel mente concipitur, necessario esse verum. Medit. II. p. 9. Neque etiam cum quis dicit: ego cogito, ergo sum, sive existo existentiam ex cogitatione per syllogismum deducit, sed tanquam rem per se notam simplici

mentis intuitu agnoscit, ut patet ex eo quod si eam per syllogismum deduceret, novisse prius debuisset istam majorem: illud omne, quod cogitat, est sive existit, atqui profecto ipsam potius discit ex eo, quod apud se experiatur fieri non posse, ut cogitet nisi existat. Resp. ad. secund. object. p. 74.... praecipuus (auctoris) in hac materia error hic est, quod enunciationem particularium cognitionem semper ex universalibus, secundum syllogismorum dialectices ordinem deducendam esse supponat. Qua in re se quomodo veritas indaganda sit ignorare prodit. Constat enim inter omnes philosophos, ad eam inveniendam initium semper a notionibus particularibus fieri debere, ut postea ad universale accedatur, quamvis etiam reciproce, universalibus inventis, aliae particulares inde deduci queant. R. des Cartes ad. C. L. R. epist. p. 144. ideoque Cogito ergo sum, unica est propositio, quae huic: ego sum cogitans aequivalet. Bened. de Spinoza Princ. philos. Cartesianae Opp. ed. Paulus P. I. p. 5.... hic invenio, cogitatio sola a me divelli nequit, ego sum, ego existo, certum est. Quamdiu autem? nempe quamdiu cogito, nam forte etiam fieri posset si cessarem ab omni cogitatione, ut illico totus esse desinerem. Medit. II. p. 9. Inde intellexi me esse rem quandam sive substantiam, cujus tota natura sive essentia in eo tantum consistit ut cogitem. De method. p. 29. (Cum ais me idem potuisse ex quavis alia mea actione colligere, multum a vero aberras, quia nullius meae actionis omnino certus sim [nempe certitudine illa metaphysica, de qua sola hic quaestio est] praeterquam solius cogitationis. Nec licet inferre e. gr. ego ambulo, ergo sum, nisi quatenus ambulandi conscientia cogitatio est, de qua sola haec illatio est certa, non de motu corporis, qui aliquando nullus est in somnis, cum tamen mihi videor ambulare, adeo ut ex hoc, quod putem me ambulare, optime inferam existentiam mentis quae hoc putat, non autem corporis, quod ambulet.)

Resp. quint. p. 58. (Dubitatio) optima via est, ad mentis naturam, ejusque a corpore distinctionem agnoscendam. Examinantes enim, quinam simus nos, qui omnia, quae a nobis diversa sunt, supponimus falsa esse, perspicue videmus, nullam extensionem, nec figuram, nec motum localem, nec quid simile, quod corpori sit tribuendum, ad naturam nostram pertinere, sed cogitationem solam, quae proinde prius et certius quam ulla res corporea cognoscitur. Princ. Phil. P. I. No. 8. Sum igitur praecise tantum res cogitans, id est: mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio,.... sum res vera, et vere existens,..... cognosco, nihil eorum, quae possum imaginationis ope comprehendere ad hanc quam de me habeo notitiam pertinere, mentemque ab illis diligentissime esse avocandam, ut suam ipsa naturam quam distinctissime percipiat. Medit. II. p. 11. Meminisse debuisses, o caro, te hic affari mentem a rebus corporeis sic abductam, ut ne quidem sciat ullos unquam homines ante se extitisse,.... Resp. quint. p. 63. Adeo ut Ego, hoc est mens, per quam solam sum is, qui sum, sit res a corpore plane distincta, atque etiam cognitu facilior, quam corpus. De method. p. 29. Videbam, veritatem hujus pronuntiati: Ego cogito, ergo sum sive existo, adeo certam esse atque evidentem, ut nulla tam enormis dubitandi causa a Scepticis fingi possit, a qua illa non eximatur. Ibid. p. 28. Me ipsum non tantum multo verius, multo certius, sed etiam multo distinctius, evidentiusque cognosco (quam ceteras res). Nam si judico ceram existere, ex eo quod hanc videam certe multo evidentius efficitur, me ipsum etiam existere ex eo ipso, quod hanc videam; fieri enim potest, ut hoc, quod video, non vere sit cera, fieri potest, ut ne quidem oculos habeam, quibus quidquam videatur; sed fieri plane non potest cum videam, sive cum cogitem me videre, ut ego ipse cogitans non aliquid sim. Simili ratione, si judico ceram esse ex eo quod hanc tangam, idem rursus efficietur, videlicet me esse, si ex

eo, quod imaginer vel quavis alia ex causa, idem plane. Medit. II. p. 14. Cogitationis nomine intelligo illa omnia, quae nobis consciis in nobis fiunt, quatenus in nobis eorum conscientia est. Princ. phil. P. I. No. 9. Atque ita non modo intelligere, velle, imaginari, sed etiam sentire idem est hic quod cogitare. Nam si dicam, ego video, vel ego ambulo, ergo sum, et hoc intelligam de visione aut ambulatione, quae corpore peragitur, conclusio non est absolute certa,..... sed si intelligam de ipso sensu, sive conscientiâ videndi aut ambulandi, quia tunc refertur ad mentem, quae sola sentit, sive cogitat, se videre aut ambulare, est plane certa. Ibid. No. 9. Primum principium est, quod anima nostra existit, quia nihil est, cujus existentia nobis sit notior. Epist. Pars I. ep. 118. Credidi, me tuto posse (veritatem) illam, ut primum ejus, quam quaerebam philosophiae fundamentum admittere. De method. p. 28. (Hac igitur detectâ veritate, simul etiam invenit Cartesius omnium scientiarum fundamentum. Spinoza. l. c. p. 4.) Sum certus, me esse rem cogitantem, numquid ergo etiam scio, quid requiratur, ut de aliqua re sim certus? nempe in hac prima cognitione nihil aliud est, quam clara quaedam et distincta perceptio ejus, quod affirmo, quae sane non sufficeret, ad me certum de rei veritate reddendum, si posset unquam contingere, ut aliquid quod ita clare et distincte perciperem, falsum esset, ac proinde jam videor pro regula generali posse statuere, illud omne esse verum, quod valde clare et distincte percipio. Medit. III. p. 15. Claram voco illam (perceptionem), quae menti attendenti praesens et aperta est, sicut ea clare nobis videri dicimus, quae oculo intuenti praesentia satis fortiter et aperte illum movent. Distinctam autem illam, quae, cum clara sit, ab omnibus aliis ita sejuncta est et praecisa, ut nihil plane aliud, quam quod clarum in se contineat. Ita, dum quis magnum aliquem sentit dolorem, clarissima quidem in eo est ista perceptio doloris, sed non

semper est distincta; vulgo enim homines illam confundunt, cum obscuro suo judicio, de natura ejus quod putant esse in parte dolente, simile sensui doloris, quem solum clare percipiunt. Atque ita esse potest clara perceptio, quae non sit distincta, non autem ulla distincta, nisi sit clara. Princ. phil. P. I. No. 45 et 46.

4) Nunc autem ordo videtur exigere, ut omnes meas cogitationes in certa genera distribuam, et in quibusnam ex illis veritas aut falsitas proprie consistat, inquiram. Quaedam ex his tanquam rerum imagines sunt, quibus solis proprie convenit ideae nomen, ut cum hominem, vel chimaeram, vel coelum, vel angelum, vel deum cogito; aliae vero alios quosdam praeterea formas habent, ut, cum volo, cum timeo, cum affirmo, cum nego, semper quidem aliquam rem ut subjectum meae cogitationis apprehendo; sed aliquid etiam amplius quam istius rei similitudinem cogitatione complector, et ex his aliae voluntates, sive affectus, aliae autem judicia appellantur. Med. III. p. 16. Ex his autem ideis aliae innatae, aliae adventitiae, aliae a me ipso factae mihi videntur..... Sed hic praecipue de iis est quaerendum, quas tanquam a rebus extra me existentibus desumtas considero, quaenam me moveat ratio, ut illas istis rebus similes esse existimem, nempe ita videor doctus a natura...... Cum hic dico me ita doctum esse a natura, intelligo tantum spontaneo quodam impetu me ferri ad hoc credendum, non lumine aliquo naturali mihi ostendi esse verum, quae duo multum discrepant...... sed quantum ad impetus naturales, jam saepe olim judicavi me ab illis in deteriorem partem fuisse impulsum, cum de bono eligendo ageretur, nec video cur iisdem in ulla aliâ re magis fidam. Ibid. p. 17. Quae omnia satis demonstrant, me non hactenus ex certo judicio, sed tantum ex coeco aliquo impulsu credidisse, res quasdam a me diversas existere, quae ideas suas sive imagines suas per organa sensuum, vel quoli-

bet alio pacto mihi immittant........ Quatènus ideae istae cogitandi quidam modi tantum sint, non agnosco ullam inter ipsas inaequalitatem, et omnes a me eodem modo procedere videntur, sed quatenus una unam rem, alia aliam repraentat, patet easdem esse ab invicem valde diversas, nam proculdubio illae, quae substantias mihi exhibent, majus aliquid sunt, atque, ut ita loquar, plus realitatis objectivae in se continent, quam illae, quae tantum modos sive accidentia repraesentant. Ibid. p. 18. (Per realitatem objectivam ideae intelligo entitatem rei repraesentatae per ideam, quatenus est in idea,..... nam quaecunque percipimus tanquam in idearum objectis, ea sunt in ipsis ideis objective. Rationes more geometrico dispositae Def. III. it. Resp. ad. prim. Obj. p. 53. Est lumine naturali notissimum,..... a nihilo nihil fieri, nec id, quod est perfectius, ab eo quod est minus perfectum ut a causâ efficiente et totali produci. Princ. phil. P. I. No. 18. Nulla res, nec ulla rei perfectio actu existens potest habere nihil, s. rem non existentem pro causa suae existentiae. Quicquid est realitatis s. perfectionis in aliqua re, est formaliter vel eminenter in prima et adaequata ejus causa. Unde etiam sequitur realitatem objectivam nostrarum idearum requirere causam, in qua eadem ipsa realitas non tantum objective, sed formaliter vel eminenter contineatur. Ration. m. geometr. disp. Ax. III — V. Omnia dicuntur esse formaliter in idearum objectis, quando talia sunt in ipsis, qualia illa percipimus, et eminenter, quando non quidem talia sunt sed tanta ut talium vicem supplere possint. Ibid. Def. IV. cf. Spinoza l. c. p. 11. (Si quis dubitare velit, an ex nihilo aliquid fiat, simul poterit dubitare, an nos quamdiu cogitamus, simus. Nam si de nihilo aliquid affirmare possum, nempe quod potest esse causa alicujus rei, potero simul eodem jure cogitationem de nihilo affirmare, ac dicere me nihil

esse, quamdiu cogito.) B. de Spinoza l. c. p. 15.*) atque hoc non modo perspicue verum est de iis effectibus, quorum realitas est actualis sive formalis, sed etiam de ideis in quibus consideratur tantum realitas objectiva. Med. III. p. 18. Quod... idea realitatem objectivam hanc vel illam contineat potius quam aliam, hoc profecto habere debet ab aliqua causa, in qua tantumdem sit ad minimum realitatis formalis, quantum ipsa continet objectivae; si enim ponamus aliquid in idea reperiri, quod non fuerit in ejus causa, hoc igitur habet a nihilo...... Et quamvis forte una idea ex alia nasci possit,.... tandem ad aliquam primam debet deveniri, cujus causa sit instar archetypi in quo omnis realitas formaliter contineatur, quae est in idea tantum objective. Ibid. p. 19. neque etiam in nobis idea sive imago ullius rei esse potest, cujus non alicubi, sive in nobis ipsis, sive extra nos archetypus aliquis omnes ejus perfectiones reipsa continens existat. Princ. phil. P. I. No. 18. Si realitas objectiva alicujus ex meis ideis sit tanta ut certus sim, eandem nec formaliter nec eminenter in me

---

*) Man wird es vielleicht seltsam finden, daſs ich hier eine Stelle aus Spinoza als Belegstelle anführe und zwar eine so wichtige Stelle, da doch Cartesius den Satz *ex nihilo nil fit* nicht aus dem *cogito ergo sum* ableitet, vielmehr ihn mit unter die ewigen Wahrheiten rechnet, und als ein Axiom behandelt. Indeſs wäre schon, wenn er doch selbst die Gewiſsheit und Wahrheit jedes Urtheils von der jenes Princips abhängig macht, das Recht gegeben, wo er es vernachläſsigt hat, so eine Abhängigkeit im Einzelnen nachzuweisen und das Versäumte nachzuholen. Dann aber sind die *Princ. Phil. Cart.* des Spinoza in der That nicht Spinozistische, sondern Cartesianische Philosophie, und da es bei der Aufstellung des Systems nicht auf das Individuum allein ankommt, und man auf den Cartesianer sich berufen kann, um zu zeigen, was das System des Cartesius ist, so habe ich ohne Scheu mich auf den berufen, von dem, weil er nachher selbst den Cartesianismus weiter gefördert hat, am meisten sich voraussetzen läſst, daſs er in den Geist des Systems eingedrungen ist; wie man um ein ähnliches Beispiel zu erwähnen, kaum Etwas dagegen haben kann, wenn Fichtes Kritik der Offenbarung zu den Kantischen Schriften gezählt wird.

esse, nec proinde me ipsum ejus ideae causam esse posse, hinc necessario sequitur non me solum esse in mundo, sed aliquam aliam rem, quae istius ideae est causa etiam existere; si vero nulla talis in me idea reperiatur, nullum plane habebo argumentum, quod me de alicujus rei a me diversae existentia certum reddat, omnia enim diligentissime circumspexi, et nullum aliud potui hactenus reperire. Med. III. p. 19. Et quantum ad ideas, quae alios homines, vel animalia, vel angelos exhibent, facile intelligo illos ex iis, quas habeo mei ipsius, et rerum corporalium, et Dei posse componi, quamvis nulli praeter me homines, nec animalia, nec angeli in mundo essent. Ibid. p. 19. Quantum autem ad ideas rerum corporalium, nihil in illis occurrit, quod sit tantum, ut non videatur a me ipso potuisse proficisci,.... animadverto, perpauca tantum esse, quae in illis clare et distincte percipio....... aliaeque qualitates nonnisi valde confuse et obscure a me cogitantur....... Quibus profecto non est necesse, ut aliquem autorem a me diversum assignem, nam si quidem sint falsae, hoc est nullas res repraesentent, lumine naturali notum mihi est, illas a nihilo procedere, hoc est, non aliam ob causam in me esse, quam quia deest aliquid naturae meae, nec est plane perfecta.... Ex iis vero quae in ideis rerum corporalium clara et distincta sunt, quaedam ab idea mei ipsius videor mutuari potuisse, nempe substantiam, durationem numerum, et si quae alia sunt ejusmodi........ Caetera autem omnia ex quibus rerum corporalium ideae conflantur, nempe extensio, figura, situs et motus, in me quidem cum nihil aliud sim quam res cogitans, formaliter non continetur; sed quia sunt tantum modi quidam substantiae, ego autem substantia, videntur in me contineri posse eminenter. Itaque sola restat idea Dei, in qua considerandum est, an aliquid sit, quod a me ipso non potuerit proficisci. Ibid. p. 20. 21.

5. Dei nomine intelligo substantiam quandam infinitam, independentem, summe intelligentem,

summe potentem, et a qua tum ego ipse, tum aliud omne, si quid aliud exstat, quodcumque exstat est creatum. Med III. p. 21. Quia Dei, sive entis summi ideam habeamus in nobis, jure possumus examinare, a quanam causa illam habeamus; tantamque in ea immensitatem invenimus, ut plane ex eo simus certi, non posse illam nobis fuisse inditam nisi a re, in qua sit revera omnium perfectionum complementum, hoc est, nisi a Deo realiter existente. Princ. phil. P. I. No. 18. Et cum ulterius inquirerem a quonam haberem ut de natura perfectiore quam mea sit cogitarem, clarissime etiam intellexi me hoc habere non posse, nisi ab eo cujus natura esset revera perfectior. Diss. de method. p. 29. — Quae sane omnia talia sunt, ut quo diligentius attendo, tanto minus a me solo profecta esse videantur. Ideoque ex ante dictis Deum necessario existere, est concludendum: nam quamvis substantiae quidem idea in me sit ex hoc ipso, quod sim substantia, non tamen idcirco esset idea substantiae infinitae, cum sim finitus, nisi ab aliqua substantia, quae revera esset infinita procederet. Nec putare debeo, me non percipere infinitum per veram ideam, sed tantum per negationem finiti, ut percipio quietem et tenebras per negationem motus et lucis; nam contra manifeste intelligo plus realitatis esse in substantia infinita, quam in finita, ac proinde priorem quodammodo in me esse perceptionem infiniti quam finiti. Medit. III. p. 21. Observandum est, me numquam adhibere vocem infiniti ad significandum tantummodo aliquid terminis carens, quod utique negativum est, quodque indefinitum appello, sed ad significandum reale quid, incomparabiliter majus terminato quovis. Epist. P. I. ep. 119. p. 382..... nomen infiniti soli Deo reservamus, quia in eo solo omni ex parte, non modo nullos limites agnoscimus, sed etiam positive nullos esse intelligimus, tum etiam, quia non eodem modo positive intelligimus alias res aliqua ex parte limitibus carere, sed negative tantum eorum

limites, si quos habeant, inveniri a nobis non poss confitemur. Princ. phil. P. I. No. 27.) — Cum idea Dei maxime clara et distincta sit, et plus realitatis objectivae quam ulla alia contineat, nulla est per se magis vera, nec in qua minor falsitatis suspicio reperiatur. Med. III. p. 21...(..... nec obstat quod non comprehendam infinitum, vel quod alia innumera in Deo sunt, quae nec comprehender nec forte etiam attingere cogitatione ullo mod possum, est enim de ratione infiniti, ut a me, qui sum finitus, non comprehendatur, et sufficit, me hoc ipsum intelligere, ac judicare, illa omnia, quae clar percipio et perfectionem aliquam importare scio atque etiam forte alia innumera, quae ignoro, vel formaliter vel eminenter in Deo esse, ut idea, quam de illo habeo, sit omnium quae in me sunt maxime vera et maxime clara et distincta. Ibid. Fieri non potest, ut spiritus finitus Deum, qui infinitus est comprehendat. Sed id non obstat, quominus eum esse animadvertat; sicut montem tangere quidem potes, etiamsi eum ulnis amplecti nequeas. Ep. ad C. L. R. p. 146. Cum Deus dicitur incogitabilis intelligitur de cogitatione ipsum adaequate comprehendente, non autem de illa inadaequata, quae in nobis est et quae sufficit ad cognoscendum, ipsum existere. Resp. ad. II. Obj. p. 74. nihilominus est manifestum, ideam quam habeamus infiniti, non repraesentare tantum aliqnam ejus partem, sed revera totum infinitum, eo modo, quo debet repraesentari per humanam ideam, etsi procul dubio alia multo perfectior, hic est accuratior et distinctior haberi possit a Deo, aliave natura intelligente, quae sit humana perfectior: Eadem ratione, qua non dubitamus, quin geometriae imperitus totius trianguli ideam habeat, cum figuram esse tribus lineis comprehensam intelligit, etsi a geometris alia multa de eodem triangulo cognosci possint, quae ab illo ignorantur. Resp. V. p. 66.) — Superest tantum ut examinem qua ratione ideam istam a Deo accepi. neque enim illam sensibus hausi, nec unquam non

expectanti mihi advenit, ut solent rerum sensibilium ideae, cum istae res externis sensuum organis occurrunt, vel occurrere videntur; nec etiam a me efficta est, nam nihil ab ea detrahere, nihil illi superaddere plane possum, ac proinde superest, ut mihi sit innata, quemadmodum etiam mihi est innata idea mei ipsius. Med. III. p. 24. Dei existentia ex eo solo, quod ejus idea sit in nobis, a posteriori demonstratur,.... cum haec idea Dei, quae in nobis est, requirat Deum pro causa, Deusque proinde existat. Rat. mor. geom. disp. Prop. II. c. demonstr. Addebam etiam, quandoquidem agnoscebam aliquas perfectiones quarum expers eram, necessarium esse, ut existeret praeter me aliquod aliud ens.... me perfectius, a quo penderem et a quo quidquid in me erat accepissem. Nam si solus, et ab omni alio independens fuissem adeo ut totum id quantulumcunque sit, perfectionis cujus particeps eram a me ipso habuissem, reliqua etiam omnia quae mihi deesse sentiebam, per me acquirere potuissem, atque ita ipsemet esse infinitus, aeternus, immutabilis, omniscius, omnipotens, ac denique omnes perfectiones possidere, quas in Deo esse intelligebam. De Method. p. 30. Nec fingi potest plures forte causas partiales ad me efficiendum concurrisse, et ab una ideam unius ex perfectionibus quas Deo tribuo, ab alia ideam alterius me accepisse, adeo ut omnes quidem illae perfectiones alicubi in universo reperiantur, sed non omnes simul junctae in uno aliquo, qui sit Deus; nam contra unitas, simplicitas, sive inseparabilitas eorum omnium, quae in Deo sunt, una est ex praecipuis perfectionibus quas in eo esse intelligo, nec certe istius omnium ejus perfectionum unitatis idea in me potuit poni ab ulla causa, a qua etiam aliarum perfectionum ideas non habuerim; neque enim efficere potuit, ut illas simul junctas et inseparabiles intelligerem, nisi simul effecerit ut quaenam illae essent agnoscerem. Med. III. 23. 24. Considerans deinde inter diversas ideas, quas apud se habet, unam esse

entis summe intelligentis, summe potentis et summe perfecti, quae omnium longe praecipua est, agnoscit in ipsa existentiam non possibilem et contingentem tantum, quemadmodum in ideis aliarum omnium rerum, quas distincte percipit sed omnino necessariam et aeternam. Atque ut ex eo quod exempli causa percipiat in idea trianguli necessario contineri tres ejus angulos aequales esse duobus rectis, plane sibi persuadet triangulum tres angulos habere aeqnales duobus rectis, ita ex eo solo, quod percipiat existentiam necessariam et aeternam in entis summe perfecti idea contineri, plane concludere debet, ens summe perfectum existere. Magisque hoc credet, si attendat nullius alterius rei ideam apud se inveniri, in qua eodem modo necessariam existentiam contineri animadvertat. Ex hoc enim intelliget istam ideam entis summe perfecti non esse a se effictam, nec exhibere chimaericam quandam, sed veram et immutabilem naturam, quaeque non potest non existere, cum necessaria existentia in ea contineatur. Hoc, inquam, facile credet mens nostra, si se prius omnino praejudiciis liberarit, sed quia sumus assueti reliquis omnibus in rebus essentiam ab existentia distinguere, atque etiam varias ideas rerum, quae nusquam sunt aut fuerunt, ad arbitrium effingere, facile contingit, cum in entis summe perfecti contemplatione non sumus plane defixi, ut dubitemus, an forte ejus idea una sit ex iis, quas ad arbitrium effinximus, aut saltem, ad quarum essentiam existentia non pertinet. Princ. phil. P. I. No. 14. 15. 16. Argumentum, quod S. Thomas sibi objicit, ita potest proponi: Intellecto quid significet hoc nomen Deus, intelligitur id quo majus significari non potest; sed est majus, esse in re et intellectu, quam esse in intellectu tantum: ergo intellecto, quid significet hoc nomen Deus, intelligitur Deum esse in re et in intellectu. Ubi est manifestum vitium in forma, concludi enim tantum debuisset, ergo intellecto, quid significet hoc nomen Deus, intelligitur significari, Deum esse in re et

in intellectu, atqui quod verbo significatur, non ideo apparet esse verum. Meum autem argumentum fuit tale: Quod clare et distincte intelligimus pertinere ad alicujus rei veram et immutabilem naturam, sive essentiam, sive formam, id potest de ea re cum veritate affirmari; sed postquam satis accurate investigavimus quid sit Deus, clare et distincte intelligimus, ad ejus veram et immutabilem naturam pertinere ut existat. Ergo tunc cum veritate possumus de Deo affirmare quod existat. Ubi saltem conclusio recte procedit. Sed neque etiam major potest negari, quia jam ante concessum est, illud omne quod clare et distincte intelligimus esse verum, sola minor restat, in qua fateor esse difficultatem non parvam........ Sed ut prima hujus difficultatis pars tollatur, est distinguendum inter existentiam possibilem et necessariam, notandumque, in eorum quidem omnium quae et distincte intelliguntur concepta, sive idea, existentiam possibilem contineri, sed nullibi necessariam nisi in sola idea Dei. Qui enim ad hanc diversitatem quae est inter ideam Dei et reliquas omnes diligenter attendent, non dubito quin sint percepturi, etiamsi caeteras quidem res nunquam intelligamus nisi tanquam existentes, non tamen inde sequi illas existere, sed tantum modo posse existere, quia non intelligimus necesse esse ut actualis existentia cum aliis ipsarum proprietatibus conjuncta sit. Ex hoc autem, quod intelligamus existentiam actualem necessario et semper cum reliquis Dei attributis esse conjunctam, sequi omnino Deum existere. Deinde ut altera pars difficultatis tollatur, advertendum est illas ideas, quae non continent veras et immutabiles naturas, sed tantum fictitias et ab intellectu compositas, ab eodem intellectu non per abstractionem tantum, sed per claram et distinctam operationem dividi posse, adeo ut illa, quae intellectus sic dividere non potest, procul dubio ab ipso non fuerint composita. Resp. ad. I. Obj. p. 60, 61. Si vero considerem in idea corporis summe perfecti contineri existen-

tiam, quia nempe major perfectio est esse in re et in intellectu, quam tantum esse in intellectu, non inde possum concludere corpus illud summe perfectum existere, sed tantummodo posse existere...... Quinimo ex eo, quod ideam corporis examinando nullam in eo vim esse percipio, per quam se ipsum producat, sive conservet, recte concludo existentiam necessariam, de qua sola hic est quaestio non magis ad naturam corporis, quantumvis summe perfecti pertinere quam ad naturam montis pertinet, ut vallem non habeat, vel ad naturam trianguli ut angulos habeat majores duobus rectis...... Atqui si attente examinemus, an enti summe potenti competat existentia, et qualis, poterimus clare et distincte percipere primo illi saltem competere possibilem existentiam quemadmodum reliquis omnibus rebus, quarum distincta idea in nobis est, etiam iis quae per figmentum intellectus componuntur. Deinde quia cogitare non possumus ejus existentiam esse possibilem, quin simul etiam ad immensam ejus potentiam attendentes agnoscamus illud propria sua vi posse existere, hinc concludemus ipsum revera existere atque ab aeterno extitisse, est enim lumine naturali notissimum, id quod propria sua vi potest existere, semper existere. Atque ita intelligemus existentiam necessariam in idea entis summe potentis contineri, non per figmentum intellectus, sed quia pertinet ad veram et immutabilem naturam talis entis, ut existat......... Neque hic diffitebor, hoc argumentum tale esse, ut qui non omnium quae ad ejus probationem faciunt recordabuntur, facile id pro sophismate sint habituri...... Sed quia duae tantum sint viae, per quas possit probari Deum esse, una nempe per effectus, et altera per ipsam ejus essentiam, sive naturam, prioremque pro viribus explanavi, non credidi alteram esse postea praetermittendam. Ibid. p. 61. 62...... ex eo, quod non possim cogitare Deum nisi existentem, sequitur existentiam a Deo esse inseparabilem, ac proinde illum revera existere, non quod mea cogitatio hoc

efficiat, sive aliquam necessitatem ulli rei imponat, sed contra, quia ipsius rei, nempe existentiae Dei, necessitas me determinat ad hoc cogitandum, neque enim mihi liberum est, Deum absque existentia (hoc est ens summe perfectum absque summa perfectione) cogitare, ut liberum est equum vel cum alis vel sine alis imaginari. Med. V. p. 33.

6.... Quamprimum occurret occasio, examinare debeo, an Deus sit......... hac enim re ignoratâ non video de ulla alia plane certus esse unquam posse. Med. III. p. 16..... quia (mens) nondum scit, an forte talis natura creata sit, ut fallatur etiam in iis, quae ipsi evidentissima apparent, videt se merito de talibus dubitare, nec ullam habere posse certam scientiam, priusquam suae autorem originis agnoverit. Princ. phil. P. I. No. 13. Magna in hoc existentiam Dei probandi modo, per ejus scilicet ideam, est praerogativa, quod simul, quisnam sit, quantum naturae nostrae fert infirmitas agnoscamus. Nempe ad ejus ideam nobis ingenitam respicientes videmus illum esse aeternum, omniscium, omnipotentem, omnis bonitatis veritatisque fontem, rerum omnium creatorem, ac denique illa omnia in se habentem, in quibus aliquam perfectionem infinitam, sive nulla imperfectione terminatam, clare possumus advertere. Ibid. No. 22. Jam vero, quia Deus solus omnium, quae sunt aut esse possunt, vera est causa, perspicuum est, optimam philosophandi viam nos sequuturos, si ex ipsius Dei cognitione rerum ab eo creatarum explicationem deducere conemur, ut ita scientiam perfectissimam, quae est effectuum per causas acquiramus. Quod ut satis tuto et sine errandi periculo aggrediamur, eâ nobis cautelâ est utendum, ut semper quam maxime recordemur, et Deum autorem rerum esse infinitum, et nos omnino finitos. Ibid. No. 24. — Primum Dei attributum, quod hic venit in considerationem, est, quod sit summe verax et dator omnis luminis, adeo ut plane repugnet ut nos fallat, sive ut proprie ac positive sit causa errorum, quibus

nos obnoxios esse experimur. Nam quamvis forte posse fallere, nonnullum ingenii argumentum apud nos homines esse videatur, nunquam certe fallendi voluntas, nisi ex malitia vel metu et imbecillitate procedit, nec proinde in Deum cadere potest. Ibid. No. 29. Atque hinc sequitur, lumen naturae, sive cognoscendi facultatem a Deo nobis datam nullum unquam objectum posse attingere, quod non sit verum, quatenus ab ipsa attingitur hoc est quatenus clare et distincte percipitur. Merito enim deceptor esset dicendus, si perversam illam ac falsum pro vero sumentem nobis dedisset. Ita tollitur summa illa dubitatio, quae ex eo petebatur, quod nesciremus, an forte talis essemus naturae ut falleremur etiam in iis, quae nobis evidentissima esse videntur. Quin et aliae omnes dubitandi causae prius recensitae facile ex hoc principio tollentur. Ibid. No. 30. Atque ita plane video omnis scientiae certitudinem et veritatem ab una veri Dei cognitione pendere, adeo ut priusquam illum nossem, nihil de ulla alia re perfecte scire potuerim. Med. III. p. 35. Quod circulum non commiserim, cum dixi non aliter nobis constare, quae clare et distincte percipiuntur vera esse, quam quia Deus est, et nobis non constare, Deum esse, nisi quia id clare percipitur, jam satis.... explicui. Resp. IV. p. 134...... Omnino sufficit ut id sciat cognitione illa interna, quae reflexam semper antecedit, et quae omnibus hominibus...... innata est. Resp. VI. p. 155. Ubi dixi, nihil nos certo posse scire, nisi prius Deum existere cognoscamus, expressis verbis testatus sum, me non loqui nisi de scientia earum conclusionum, quarum memoria potest recurrere cum non amplius attendimus ad rationes ex quibus ipsas deduximus. Resp. ad. II. Obj. p. 74. Etsi enim ejus sim naturae, ut quamdiu aliquid valde clare et distincte percipio, non possim non credere verum esse, quia tamen ejus etiam sim naturae, ut non possim obtutum mentis in eandem rem semper defigere ad illam clare percipiendam, recurratque

saepe memoria judicii ante facti, cum non amplius attendo ad rationes propter quas tale quid judicavi, rationes aliae offerri possunt, quae me, si Deum ignorarem, facile ab opinione dejicerent, atque ita de nulla unquam re veram et certam scientiam, sed vagas tantum et mutabiles opiniones haberem. Sic exempli causa cum naturam trianguli considero, evidentissime quidem mihi, utpote Geometriae principiis imbuto, apparet, ejus tres angulos aequales esse duobus rectis: nec possum non credere id verum esse quamdiu ad ejus demonstrationem attendo, sed statim atque mentis aciem ab illa deflexi, quantumvis adhuc recorder me illam clarissime perspexisse, facile tamen potest accidere ut dubitem an sit vera, siquidem Deum ignorem....... Postquam vero percepi Deum esse, quia simul etiam intellexi caetera omnia ab eo pendere, illumque non esse fallacem, atque inde collegi illa omnia, quae clare et distincte percipio, necessario esse vera, etiamsi non attendam amplius ad rationes propter quas istud verum esse judicavi, modo tantum recorder me clare et distincte perspexisse, nulla ratio contraria afferri potest, quae me ad dubitandum impellat, sed veram et certam de hoc habeo scientiam. Med. V. p. 34. 35. Primum nobis constat Deum existere, quoniam ad rationes, quae id probant attendimus (ita omnium animis a natura impressum est, ut quoties aliquid clare percipimus, ei sponte assentiamus et nullo modo possimus dubitare quin sit verum. Princ. phil. P. I. No. 43.) — postea vero sufficit ut recordemur nos aliquam rem clare percepisse, ut ipsam veram esse simus certi, quod non sufficeret nisi Deum esse et non fallere sciremus. Resp. IV. pg. 134.

7. Per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quam rem quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum. Et quidem substantia, quae nulla plane re indigeat, unica tantum potest intelligi, nempe Deus. Alias vero omnes, non nisi ope concursus Dei existere posse percipimus. Atque

ideo nomen substantiae non convenit Deo et illis univoce, ut dici solet in scholis, hoc est, nulla ejus nominis significatio potest distincte intelligi, quae Deo et creaturis sit communis. Princ. phil. P. I. No. 51. — Substantia quam summe perfectam esse intelligimus, et in qua nihil plane concipimus quod aliquem defectum, sive perfectionis limitationem involvat, Deus vocatur. Rat. mor. geom. disp. Def. VIII. Cum dicimus, Deum a se esse, possumus quidem etiam intelligere istud negative, ita scilicet ut tantum sensus sit, nullam esse ejus causam, sed si prius de causa cur sit, sive cur esse perseveret inquisivimus attendentesque ad immensam et incomprehensibilem potentiam, quae in ejus idea continetur, tam exuperantem illam agnovimus ut plane sit causa cur ille esse perseveret, nec alia praeter ipsam esse possit, dicimus Deum a se esse, non amplius negative sed quam maxime possitive. Quamvis enim dicere non opus sit illum esse causam efficientem sui ipsius, ne forte de verbis disputetur, quia tamen hoc, quod a se sit, sive quod nullam a se diversam habeat causam, non a nihilo, sed a reali ejus potentiae immensitate esse percipimus, nobis omnino licet cogitare illum quodammodo idem praestare respectu sui ipsius, quod causa efficiens respectu sui effectus, ac proinde esse a se positive. Resp. I. p. 57. 58. Lumen naturale non dictat, ad rationem efficientis requiri ut tempore prior sit suo effectu, nam contra non proprie habet rationem causae nisi quamdiu producit effectum, nec proinde illo est prior...... Quemadmodum etiamsi fuissem ab aeterno, ac proinde nihil me prius extitisset, nihilominus quia considero, temporis partes a se mutuo sejungi posse, atque ita ex eo quod jam sim, non sequi me mox futurum, nisi aliqua causa me quasi rursus efficiat singulis momentis, non dubitarem illam causam, quae me conservat, efficientem appellare, ita etiamsi Deus nunquam non fuerit, quia tamen ille ipse est, qui se revera conservat, videtur non nimis improprie dici

posse sui causa. Ibid. p. 56. 57. — cf. Resp. IV. p. 130 sq. Possunt autem substantia corporea et mens, sive substantia cogitans creata sub hoc communi conceptu intelligi, quod sint res, quae solo Dei concursu egent ad existendum. Verumtamen non potest substantia animadverti ex hoc solo, quod sit res existens, quia hoc solum per se nos non afficit: sed facile ipsam agnoscimus ex quolibet ejus attributo, per communem illam notionem, quod nihili nulla sint attributa, nullaeve proprietates aut qualitates. Ex hoc enim, quod aliquod attributum adesse percipiamus, concludimus, aliquam rem existentem sive substantiam cui illud tribui possit, necessario etiam adesse. Et quidem ex quolibet attributo substantia cognoscitur, sed una tamen est cujusque substantiae praecipua proprietas, quae ipsius naturam essentiamque constituit et ad quam aliae omnes referuntur. Nempe extensio in longum latum et profundum substantiae corporeae naturam constituit, et cogitatio constituit naturam substantiae cogitantis. Nam omne aliud quod corpori tribui potest, extensionem praesupponit, estque tantum modus quidam rei extensae, ut et omnia quae in mente reperimus sunt tantum diversi modi cogitandi. Sic exempli causa figura nonnisi in re extensa potest intelligi, nec motus nisi in spatio extenso, nec imaginatio vel sensus vel voluntas nisi in re cogitante. Sed e contra potest intelligi extensio sine figura vel motu, et cogitatio sine imaginatione vel sensu, et ita de reliquis, ut cuilibet attendenti fit manifestum. Princ. phil. P. I. No. 52. 53. Substantia cui inest immediate cogitatio vocatur mens...... substantia, quae est subjectum immediatum extensionis localis et accidentium, quae extensionem praesupponunt, ut figurae, situs, motus localis etc. vocatur corpus. Rat. mor. geometr. disp. Def. VI. et VII. Cogitatio et extensio spectari possunt ut constituentes naturas substantiae intelligentis et corporeae, tuncque non aliter concipi debent, quam ipsa substantia cogitans et substantia extensa, hoc

est quam mens et corpus, quo pacto clarissime et distinctissime intelliguntur. Quin et facilius intelligimus substantiam extensam, vel substantiam cogitantem, quam substantiam solam, omisso eo, quod cogitet vel sit extensa. Nonnulla enim est difficultas in abstrahenda notione substantiae a notionibus cogitationis vel extensionis, quae scilicet ab ipsa, ratione tantum diversae sunt..... (Distinctio rationis est inter substantiam et aliquod ejus attributum, sine quo ipsa intelligi non potest..... atque agnoscitur ex eo, quod non possimus claram et distinctam istius substantiae ideam formare, si ab ea illud attributum excludamus.) Princ. phil. P. I. 63. 62. Atque ita facile possumus duas claras et distinctas habere notiones, sive ideas, unam substantiae cogitantis creatae, aliam substantiae corporeae, si nempe attributa omnia cogitationis ab attributis extensionis accurate distinguamus. Ut etiam habere possumus ideam claram et distinctam substantiae cogitantis increatae atque independentis, id est Dei. Ibid. No. 54. Realis distinctio tantum est inter duas vel plures substantias. Et has percipimus a se mutuo realiter esse distinctas ex hoc solo, quod unam absque altera clare et distincte intelligere possimus. Ibid. No. 60. Quoniam scio omnia quae clare et distincte intelligo, talico a Deo fieri posse, qualia illa intelligo, satis est, quod possim unam rem absque altera clare et distincte intelligere, ut certus sim unam ab altera esse diversam, quia potest saltem a Deo seorsim poni. Med. VI. p. 39. Sed clare percipimus mentem, hoc est substantiam cogitantem absque corpore hoc est absque substantia aliqua extensa et vice versa corpus absque mente, ergo saltem per divinam potentiam mens esse potest sine corpore, et corpus sine mente..... Notandumque me hic usum esse divina potentia pro medio, non quod extraordinaria aliqua vi opus sit ad mentem a corpore separandam, sed quia, cum de solo Deo in praecedentibus egerim, non aliud habui quo uti possem, nec refert a qua potentia duae res

separentur, ut ipsas realiter distinctas esse cognoscamus. Rat. mor. geometr. disp. Prop. IV. c. demonstr. Mens autem distincte et complete, sive quantum sufficit ut habeatur pro re completa, percipi potest sine ulla ex iis formis sive attributis, ex quibus agnoscimus corpus esse substantiam, corpusque intelligitur distincte atque ut res completa sine iis quae pertinent ad mentem. Resp. IV. p. 123. (cf. Princ. P. I. No. 52. 53.) de mente non modo intelligimus illam esse sine corpore, sed etiam omnia illa, quae ad corpus pertinent, de ipsa posse negari, haec enim est natura substantiarum, quod sese mutuo excludant. Ibid. 124. Saepe attuli criterium, quo dignoscitur mentem aliam esse a corpore, nempe quod tota mentis natura consistat in eo quod cogitet, tota autem natura corporis in eo quod sit res extensa, nihilque prorsus commune sit inter cogitationem et extensionem. Resp. V. p. 61. Cum agitur de attribntis aliquarum substantiarum essentiam constituentibus, nulla major inter ea oppositio esse potest, quam, quod sint diversa. R. des Cartes. Notae in progr. quodd. etc. p. 179. Ad rationem modi pertinet, ut, quamvis substantiam sine illo facile intelligamus, non possimus tamen vice versa modum clare intelligere, nisi simul concipiamus substantiam cujus est modus,..... (adversarius) fatetur, nos posse de corporis existentia dubitare, cum interim de mentis existentia non dubitamus, unde sequitur, mentem posse a nobis sine corpore intelligi, ac proinde non esse ejus modum. Ibid. p. 180.

8. Itaque ad serio philosophandum, veritatemque omnium rerum cognoscibilium indagandam, primo omnia praejudicia sunt deponenda, sive accurate est cavendum, ne ullis ex opinionibus olim a nobis receptis fidem habeamus, nisi prius, iis ad novum examen revocatis, veras esse comperiamus. Deinde ordine est attendendum ad notiones, quas ipsimet in nobis habemus, eaeque omnes et solae, quas sic attendendo clare et distincte cognoscemus,

judicandae sunt verae. Quod agentes inprimis advertemus nos existere, quatenus sumus naturae cogitantis, et simul etiam, et esse Deum, et nos ab illo pendere, et ex ejus attributorum consideratione caeterarum rerum veritatem posse indagari quoniam ille est ipsarum causa. Et denique praeter notiones Dei et mentis nostrae, esse etiam in nobis notitiam multarum rerum......... quamvis nondum sciamus, quae sit causa, cur ita nos afficiant. Atque in his paucis praecipua cognitionis humanae principia contineri mihi videntur. Princ. P. I. No. 75.

Zur Naturphilosophie.

9. Etsi nemo non sibi satis persuadeat res materiales existere, quia tamen hoc a nobis paulo ante in dubium revocatum est, et inter primae nostrae aetatis praejudicia numeratum, nunc opus est, ut rationes investigemus, per quas id certo cognoscatur. Nempe quicquid sentimus procul dubio nobis advenit a re aliqua, quae a mente nostra diversa est. Neque enim est in nostra potestate efficere ut unum potius quam aliud sentiamus, sed hoc a re illa, quae sensus nostros afficit plane pendet. Quaeri quidem potest an res illa sit Deus, an quid a Deo diversum, sed quia sentimus, sive potius, a sensu impulsi clare ac distincte percipimus materiam quandam extensam in longum latum et profundum, cujus variae partes variis figuris praeditae sunt, ac variis motibus cientur; ac etiam efficiunt ut varios sensus habeamus colorum, odorum, doloris etc. si Deus immediate per se ipsum istius materiae extensae ideam menti nostrae exhiberet, vel tantum si efficeret, ut exhiberetur a re aliqua, in qua nihil esset extensionis, nec figurae nec motus, nulla ratio potest excogitari, cur non deceptor esset putandus. Ipsam enim clare intelligimus tamquam rem a Deo et a nobis sive a mente nostra plane

diversam; ac etiam clare videre nobis videmur, ejus ideam a rebus extra nos positis, quibus omnino similis est, advenire. Dei autem naturae plane repugnare ut sit deceptor, jam ante est animadversum. Atque ideo hic omnino concludendum est, rem quandam extensam in longum latum et profundum, omnesque illas proprietates quos rei extensae convenire clare percipimus habentem, existere. Est que haec res extensa, quam corpus sive materiam appellamus. Eadem ratione menti nostrae corpus quoddam magis arcte quam reliqua alia corpora conjunctum esse concludi potest, ex eo quod perspicue advertamus dolores, aliosque sensus nobis ex improviso advenire; quos mens est conscia non a se sola proficisci, nec ad se posse pertinere ex eo solo, quod sit res cogitans, sed tantum ex eo, quod alteri cuidam rei extensae ac mobili adjuncta sit, quae res humanum corpus appellatur. Sed accuratior ejus rei explicatio non est hujus loci. Satis erit, si advertamus sensuum perceptiones non referri, nisi ad istam corporis humani cum mente conjunctionem, et nobis quidem ordinarie exhibere, quid ad illam externa corpora prodesse possint, aut nocere; non autem, nisi interdum et ex accidenti, nos doceri, qualia in seipsis existant. Ita enim sensuum praejudicia facile deponemus et solo intellectu, ad ideas sibi a natura inditas diligenter attendente, hic utemur. Princ. P. II. No. 1. 2. 3. Quod agentes, percipiemus naturam materiae...... consistere...... tantum in eo, quod sit extensa in longum, latum et profundum. Ibid. No. 4. Non forte omnes res corporeae tales omnino existunt, quales illas sensu comprehendo, quoniam ista sensuum comprehensio in multis valde obscura est et confusa; sed saltem illa omnia in iis sunt quae clare et distincte intelligo, id est, omnia generaliter spectata, quae in purae matheseos objecto comprehenduntur. Med. VI. p. 40. Plane profiteor me nullam aliam rerum corporearum materiam agnoscere, quam illam omnimode divisibilem, figurabi-

lem et mobilem, quam Geometrae quantitatem vocant, et pro objecto suarum demonstrationum assumunt; ac nihil plane in ipsa considerare praeter istas divisiones figuras et motus, nihilque de ipsis ut verum admittere, quod non ex communibus illis notionibus, de quarum veritate non possumus dubitare, tam evidenter deducatur, ut pro mathematica demonstratione sit habendum, et quia sic omnia naturae phaenomena possunt explicari ut in sequentibus apparebit, nulla alia physicae principia puto esse admittenda, nec alia etiam optanda. Princ. phil. P. II. No. 64. — Ostendi potest,..... omnes alias qualitates, quae in materia corporea sentiuntur, ex ea tolli posse, ipsa integra remanente, unde sequitur, a nulla ex illis ejus naturam dependere. Ibid. No. 4. Duae vero adhuc causae supersunt, ob quas potest dubitari, an vera natura corporis in sola extensione consistat. Una est, quod multi existiment, pleraque corpora sic posse rarefieri, ac condensari, ut rarefacta habeant plus extensionis quam condensata; sintque etiam nonnulli tam subtiles, ut substantiam corporis ab ejusdem quantitate, atque ipsam quantitatem ab extensione distinguant. Ibid. No. 5. Sed quantum ad rarefactionem et condensationem, quicunque ad cogitationes suas attendet, ac nihil volet admittere, nisi quod clare percipiat, non putabit in ipsis aliud quidquam contingere, quam figurae mutationem, ita scilicet ut rara corpora illa sint, inter quorum partes multa intervalla existunt, corporibus aliis repleta, et per hoc tantum densiora reddantur, quod ipsorum partes ad invicem accedentes, intervalla ista imminuant..... Ut, cum videmus spongiam aqua vel alio liquore turgentem, non putamus ipsam, secundum singulas suas partes magis extensam, quam cum compressa est et sicca; sed tantummodo poros habere magis patentes; ac ideo per majus spatium esse diffusam..... Etsi, cum aër aut aqua rarefiunt, non videamus ullos ipsorum poros qui ampliores reddantur, nec ullum novum corpus, quod ad illos

replendos accedat, non est tamen rationi tam consentaneum, aliquid non intelligibile effingere, ad eorum rarefactionem verbotenus explicandam, quam ex hoc quod rarefiant, concludere in ipsis esse poros, sive intervalla, quae ampliora redduntur, et novum aliquod corpus accedere, quod ipsa implet; etsi hoc novum corpus nullo sensu percipiamus. Ibid. No. 6 et 7. Quantitas a substantia in re non differt, sed tantum ex parte nostri conceptus, ut et numerus a re numerata...... In re autem non fieri potest ut vel minimum quid ex ista quantitate aut extensione tollatur, quin tantundem etiam de substantia detrahatur; nec vice versa, ut tantillum de substantia detrahatur, quin tantuudem de quantitate ac extensione tollatur. Ibid. No. 8. Altera (dubitandi causa) est, quod ubi nihil aliud esse intelligimus, quam extensionem in longum latum et profundum, non soleamus dicere ibi esse corpus, sed tantummodo spatium.... Ibid. No. 5. Non etiam in re differunt spatium sive locus internus et substantia corporea in eo contenta, sed tantum in modo, quo a nobis concipi solent. Revera enim extensio in longum latum et profundum, quae spatium constituit, eadem plane est cum illa, quae constituit corpus. Sed in hoc differentia est, quod ipsam in corpore ut singularem consideremus et putemus semper mutari, quoties mutatur corpus; in spatio vero unitatem tantum genericam ipsi tribuamus adeo, ut mutato corpore quod spatium implet non tamen extensio spatii mutari censeatur, sed remanere una et eadem, quamdiu manet ejusdem magnitudinis ac figurae, servatque eundem situm inter externa quaedam corpora, per quae illud spatium determinamus. Ibid. No. 10. Est autem differentia in modo concipiendi, nam sublato lapide ex spatio vel loco, in quo est, putamus etiam ejus extensionem esse sublatam, utpote quam ut singularem et ab ipso inseparabilem spectamus, sed interim extensionem loci, in quo erat lapis, remanere arbitramur, eandemque esse, quamvis jam ille locus lapidis a ligno, vel

aqua, vel aëre vel alio quovis corpore occupetur vel etiam vacuus esse credatur. Quia ibi consideratur extensio in genere, censeturque eadem esse lapidis, ligni, aquae, aëris, aliorumque corporum vel etiam ipsius vacui, si quod detur, modo tantum sit ejusdem magnitudinis ac figurae, servetque eundem situm inter corpora externa, quae spatium illud determinant. Ibid. No. 12. Vacuum, philosophico sensu sumptum, hoc est, in quo nulla plane sit substantia, dari non posse manifestum est, ex eo quod extensio spatii, vel loci interni, non differat ab extensione corporis. Nam cum ex hoc solo, quod corpus sit extensum in longum, latum et profundum recte concludamus illud esse substantiam; quia omnino repugnat, ut nihili sit aliqua extensio, idem etiam de spatio, quod vacuum supponitur, est concludendum, quod nempe, cum in eo sit extensio, necessario etiam in eo sit substantia. Ibid. No. 16. Ac proinde si quaeratur, quid fiet, si Deus auferat omne corpus quod in aliquo vase continetur, et nullum aliud in ablati locum venire permittat?, respondendum est, vasis latera sibi invicem hoc ipso fore contigua. Cum enim inter duo corpora nihil interjacet, necesse est, ut se mutuo tangant, ac manifeste repugnat ut distent, sive ut inter ipsa sit distantia, et tamen ut ista distantia sit nihil; quia omnis distantia est modus extensionis, et ideo sine substantia extensâ esse non potest...... facile cognoscimus fieri non posse ut aliqua ejus pars plus spatii occupet una vice quam alia, sicque aliter rarefiat, quam modo paulo ante explicato; vel ut plus sit materiae sive substantiae corporeae in vase cum plumbo vel auro vel alio quantumvis gravi ac duro corpore plenum est, quam cum aërem tantum continet, vacuumque existimatur, quia partium materiae quantitas non pendet ab earum gravitate aut duritie, sed a sola extensione, quae semper in eodem vase est aequalis. Ibid. 19. Cognoscimus etiam fieri non posse ut aliquae atomi sive materiae partes ex naturâ sua indivisibiles existant. Cum enim,

si quae sint, necessario esse debeant extensae, quantumvis parvae fingantur, possumus adhuc unamquamque ex ipsis in duas aut plures minores cogitatione dividere ac proinde agnoscere esse divisibiles....... Quin etiam, si fingamus, Deum efficere voluisse, ut aliqua materiae particula in alias minores dividi non possit, non tamen illa proprie indivisibilis erit dicenda. Ut etenim effecerit eam a nullis creaturis dividi posse, non certe sibi ipsi ejusdem dividendae facultatem potuit adimere, quia fieri plane non potest, ut propriam suam potentiam imminuat. Ibid. No. 20. Cognoscimus praeterea, hunc mundum, sive substantiae corporeae uuiversitatem, nullos extensionis suae fines habere. Ibid. No. 21. Hincque etiam colligi facile potest, non aliam esse materiam coeli quam terrae atque omnino si mundi essent infiniti, non posse non illos omnes ex una et eadem materia constare, nec proinde plures sed unum tantum esse posse, quia perspicue intelligimus illam materiam, cujus natura in eo solo consistit quod sit substantia extensa, omnia omnino spatia imaginabilia, in quibus alii isti mundi esse deberent, jam occupare: nec ullius alterius materiae ideam in nobis reperimus. Ibid. No. 22.

10. Materia itaque in toto universo una et eadem existit; utpote quae omnis per hoc unum tantum agnoscitur, quod sit extensa...... omnis materiae variatio, sive omnium ejus formarum diversitas, pendet a motu. Ibid. No. 23. Motus, ut, vulgo sumitur, nihil aliud est, quam actio, qua corpus aliquod ex uno loco in alium migrat. Et idcirco eadem res eodem tempore dici potest moveri et non moveri.[1] Ut qui sedet in navi, dum ea solvit e portu, putat quidem se moveri, si respiciat ad littora, eaque ut immota consideret; non autem si ad ipsam navim inter cujus partes eundem semper situm servat. Quin etiam, quatenus vulgo putamus in omni motu esse actionem, in quiete vero cessationem actionis, magis proprie tunc dicitur quiescere quam moveri, quia nullam in se actionem

sentit. **Ibid.** No. 24. Sed si non tam ex vul
usu, quam ex rei veritate consideremus, quid pe
motum debeat intelligi, ut aliqua ei determinat
natura tribuatur, dicere possumus esse translatione
unius partis materiae, sive unius corporis, ex vicini
eorum corporum, quae illud immediate contingun
et tanquam quiescentia spectantur, in viciniam alio
rum....... Et dico esse translationem, non vim ve
actionem quae transfert, ut ostendam illum sempe
esse in mobili, non in movente, quia haec duo no
satis accurate solent distingui, ac esse duntaxat eju
modum, non rem aliquam subsistentem, sicut figur
est modus rei figuratae, ac quies rei quiescentis
Ibid. No. 25. Notandum est, magno nos in hoc
praejudicio laborare, quod plus actionis ad motum
requiri arbitremur, quam ad quietem..... Quod ta-
men praejudicium facile exuemus, si consideremus,
non modo conatu nobis opus esse ad movenda
corpora externa, sed saepe etiam ad eorum motus
sistendos, cum a gravitate aliave causa non sistun-
tur. **Ibid.** No. 26. Manifestum est, hanc transla-
tionem extra corpus motum esse non posse, atque
hoc corpus alio modo se habere cum transfertur,
et alio cum non transfertur, sive cum quiescit: adeo
ut motus et quies nihil aliud in eo sint, quam duo
diversi modi. **Ibid.** No. 27. Ipsa translatio est
reciproca, nec potest intelligi corpus (AB) trans-
ferri ex vicinia corporis (CD), quin simul etiam
intelligatur corpus CD transferri ex vicinia corpo-
ris AB. Ac plane eadem vis et actio requiritur ex
una parte, atque ex altera..... Sed cum assueti si-
mus stare in terra, eamque ut quiescentem consi-
derare, quamvis aliquas ejus partes aliis minoribus
corporibus contiguas, ab eorum vicinia transferri
videamus, non tamen ipsam ideo moveri putamus.
Ibid. No. 29. Unicus cujusque corporis motus,
qui ei proprius est, instar plurimum potest consi-
derari....... Sed quod ideo tales motus non sint
revera distincti, patet ex eo, quod unum quodque
punctum corporis quod movetur, unam tantum ali-

quam lineam describat... Ibid. No. 32. Ex hoc autem, quod supra fuerit animadversum, loca omnia corporibus plena esse, semperque easdem materiae partes aequalibus locis coaequari, sequitur nullum corpus moveri posse nisi per circulum, ita siclicet ut aliud aliquod corpus ex loco quem ingreditur expellat, hocque rursus aliud et aliud, usque ad ultimum, quod in locum a primo derelictum, eodem temporis momento quo derelictus est, ingrediatur. Ibid. No. 33.

11. Motus naturâ sic animadversâ, considerare oportet ejus causam, eamque duplicem...... Et generalem (primariam) quod attinet, manifestum mihi videtur, illam non aliam esse, quam Deum ipsum, qui materiam simul cum motu et quiete in principio creavit, jamque per solum suum concursum ordinarium tantundem motus et quietis in ea totâ quantum tunc posuit, conservat. Nam quamvis ille motus nihil aliud sit in materia motâ, quam ejus modus, certam tamen et determinatam habet quantitatem, quam facile intelligimus, eandem semper in tota rerum universitate esse posse quamvis in singulis ejus partibus mutetur...... Intelligimus etiam perfectionem esse in Deo, non solum, quod in se ipso sit immutabilis, sed etiam quod modo quam maxime constanti et immutabili operetur. Adeo ut iis mutationibus exceptis, quas evidens experientia, vel divina revelatio certas reddit, quasque sine ulla in creatore mutatione fieri percipimus, aut credimus, nullas alias in ejus operibus supponere debeamus, ne quae inde inconstantia in ipso arguatur. Unde sequitur quam maxime rationi esse consentaneum, ut putemus ex hoc solo, quod Deus diversi mode moverit partes materiae, cum primum illas creavit, jamque totam istam materiam conservet, eodem plane modo, eademque ratione quâ prius creavit, eum etiam tantundem motus in ipsâ semper conservare. Ibid. No. 36. Atque ex hac eadem immobilitate Dei, regulae quaedam sive leges naturae cognosci possunt, quae sunt causae secun-

dariae ac particulares diversorum motuum, quos in singulis corporibus advertimus. Horum prima est unamquamque rem, quatenus est simplex et indivisa, manere, quantum in se est in eodem semper statu, nec unquam mutari nisi a causis externis. Ibid. No. 37. Altera lex naturae est, unamquamque partem materiae seorsim spectatam, non tendere unquam, ut sesundum ullas lineas obliquas pergat moveri, sed tantummodo secundum rectas, etsi multae saepe cogantur deflectere propter occursum aliarum, atque ut paulo ante dictum est, in quolibet motu fiat quodammodo circulus, ex omnia materia simul mota. Causa hujus regulae eadem est, quae praecedentis, nempe immutabilitas et simplicitas operationis, per quam Deus motum in materia conservat. Ibid. No. 39.

Tertia lex naturae haec est. Ubi corpus, quod movetur alteri occurrit, si minorem habeat vim ad pergendum secundum lineam rectam, quam hoc alterum ad ei resistendum, tunc deflectitur in aliam partem, et motum suum retinendo, solum motus determinationem amittit; si vero habeat majorem, tunc alterum corpus secum movet, ac, quantum ei dat de suo motu, tantundem perdit. Ibid. No. 40. Cum enim omnia corporibus sint plena, et nihilominus unius cujusque corporis motus tendat in lineam rectam, perspicuum est, Deum ab initio mundum creando, non modo diversas ejus partes diversimode movisse, sed simul etiam effecisse, ut unae alias impellerent: motusque suos in illas transferrent: adeo ut jam ipsum conservando eadem actione ac cum iisdem legibus, cum quibus creavit, motum non iisdem materiae partibus semper infixum, sed ex unis in alias prout sibi mutuo occurrunt, transeuntem conservet. Ibid. No. 42. Licet colligere, corpora divisa in multas exiguas particulas, motibus a se mutuo diversis agitatas, esse fluida; ea vero, quorum omnes particulae juxta se mutuo quiescunt, esse dura. Ibid. No. 54.

12. Inventis jam quibusdam principiis rerum

materialium, quae non a praejudiciis sensuum, sed a lumine rationis ita petita sunt, ut de ipsorum veritate dubitare nequeamus, examinandum est, an ex iis solis omnia naturae phaenomena possimus explicare; incipiendumque ab iis, quae maxime universalia sunt, et a quibus reliqua dependent, nempe a generali totius hujus mundi adspectabilis constructione. De qua ut recte philosophemur, duo sunt inprimis observanda, unum ut, attendentes ad infinitam Dei potentiam et bonitatem, ne vereamur nimis ampla et pulchra et absoluta ejus opera imaginari; sed e contra caveamus, ne si quos forte limites, nobis non certo cognitos, in ipsis supponamus, non satis magnifice de creatoris potentia sentire videamur. Alterum, ut etiam caveamus, ne nimis superbe de nobis ipsis sentiamus. Quod fieret non modo, si quos limites, nobis nulla cognitos ratione, nec divina revelatione, mundo vellemus affingere, tanquam si vis nostrae cogitationis ultra id; quod a Deo revera factum est, ferri posset; sed etiam maxime, si res omnes propter nos solos ab illo creatos esse fingeremus; vel tantum si fines, quos sibi proposuit in creando universo ingenii nostri vi comprehendi posse putaremus...... Nequaquam est verisimile, sic omnia propter nos facta esse, ut nullus alius sit eorum usus; essetque plane ridiculum et ineptum id in physica consideratione supponere, quia non dubitamus, quin multa existant, vel olim existerint, jamque esse desierint, quae nunquam ab ullo homine visa sunt, aut intellecta, numquamque ullum usum ulli praebuerint. Princ. phil. P. III. No. 1. 2. 3. Denique nullos unquam rationes circa res naturales a fine, quem Deus aut natura in iis faciendis sibi proposuit, desumemus; quia non tantum nobis debemus arrogare, ut ejus consiliorum participes esse putemus; sed ipsum ut causam efficientem rerum omnium considerantes, videbimus quidnam ex iis ejus attributis, quorum nos nonnullam notitiam voluit habere, circa illos ejus effectus, qui sensibus nobis apparent, lumen

naturale quod nobis indidit concludendum esse, ostendat. Princ. phil. P. I. No. 28. Jam brevem historiam praecipuorum phaenomenωn, quorum causae hic sunt investigandae, nobis ob oculos proponemus; non quidem ut ipsis tanquam rationibus utamur ad aliquid probandum; cupimus enim rationes effectuum a causis, non autem e contra causarum ab effectibus deducere, sed tantum ut ex innumeris effectibus, quos ab iisdem causis produci posse judicamus, ad unos potius, quam alios considerandos mentem nostram determinemus. Princ. phil. P. III. No. 4.

13. Ibid. No. 5. 6.

14. Ibid. No. 7. 8.

15. Ibid. No. 9. 10. 11.

16. Ibid. No. 19.

17. Sol in hoc convenit cum fixis et cum flamma, quod lumen a se ipso emittat........ possumus etiam existimare, solem constare quidem ex materia valde fluida et mobili, quae omnes coeli circumjacentis partes secum rapit, sed in hoc nihilominus stellas fixas imitari, quod non ex una coeli regione in aliam migret. Ibid. No. 21. Neque incongrua videri debet solis cum flamma comparatio, ex eo, quod nullam flammam hic videamus, quae non continuo egeat alimento, quod idem de sole non observatur. Ibid. No. 22. Quemadmodum caeteri planetae in hoc cum terra conveniunt, quod sint opaci et radios solis reflectant, non immerito, arbitrabimur, illos etiam in hoc ei similes esse, quod unusquisque quiescat in ea coeli regione in qua versatur, quodque omnis variatio situs, quae in illis observatur, ex eo tantum procedat, quod omnis materia coeli, quae illos continet, moveatur. Ibid. No. 27. Sic itaque sublato omni scrupulo de terrae motu, putemus totam materiam coeli in quo planetae versantur, in modum cujusdam vorticis, in cujus centro est sol, assidue gyrare, ac ejus partes soli viciniores celerius moveri quam remotiores, planetasque omnes, (e quorum numero est

terra) inter easdem istius coelestis materiae partes semper versari. Ex quo solo, sine ullis machinamentis omnia ipsorum phaenomena facillime intelligentur. Ut enim in iis fluminum locis, in quibus aqua in se ipsam contorta, vorticem facit, si variae festucae illi aquae incumbant, videbimus ipsos simul cum ea deferri, et nonnullos etiam circa propria centra converti, et eo celerius integrum gyrum absolvere, quo centro vorticis erunt viciniores; et denique, quamvis semper motus circulares affectent, vix tamen unquam circulos omnino perfectos describere sed nonnihil in longitudinem et latitudinem aberrare. Ibid. No. 30.

18. Ut veram hujus mundi aspectabilis naturam agnoscamus, non satis est, aliquas causas invenire, per quas ea, quae in coelo eminus aspicimus, explicentur, sed ex iisdem etiam illa omnia, quae in terra cominus intuemur, deduci debent. Ibid. No. 42. Et, si nullis principiis utamur, nisi evidentissime perspectis, si nihil nisi per mathematicas consequentias ex iis deducamus, et interim illa, quae sic ex ipsis deducemus, cum omnibus naturae phaenomenis accurate consentiant, injuriam Deo facere videremur, si causas rerum hoc pacto a nobis inventas, falsas esse, suspicaremur, tanquam si nos tam imperfectos genuisset, ut ratione nostra recte utendo fallamur. Ibid. No. 43. Ut ad plantarum vel hominum naturas intelligendas longe melius est, considerare, quo pacto paulatim ex seminibus nasci possint, quam, quo pacto a Deo in prima mundi origine creati sint; ita si quae principia possimus excogitare, valde simplicia, et cognitu facilia, ex quibus tanquam ex seminibus quibusdam et sidera et terram et denique omnia, quae in hoc mundo aspectabili deprehendimus, oriri potuisse, demonstremus, quamvis ipsa nunquam sic orta esse, probe sciamus, hoc pacto tamen eorum naturam longe melius exponemus, quam si tantum, qualia jam sint, describeremus. Et quia talia principia mihi videor invenisse, ipsa breviter hic exponam.

Ibid. No. 45. Itaque supponemus, omnem illam materiam, ex qua hic mundus aspectabilis est compositus, fuisse initio a Deo divisam in particulas quam proxime inter se aequales, et magnitudine mediocres, sive medias inter illas omnes, ex quibus jam coeli atque astra componuntur, easque omnes tantundem motus in se habuisse, quantum jam in mundo reperitur; et aequaliter fuisse motas, tum singulas circa propria sua centra, et separatim a se mutuo ita ut corpus fluidum componerent, quale coelum esse putamus, — tum etiam plures simul, circa alia quaedam puncta aeque a se mutuo remota et eodem modo disposita, ac jam sunt centra fixarum, — nec non etiam circa alia aliquanto plura, quae aequent numerum planetarum. **Ibid.** No. 46..... Considerandum est, illas particulas, in quas totam hujus mundi materiam initio divisam fuisse supponimus, non potuisse quidem initio esse sphaericas, quia plures globuli simul juncti, spatium continuum non replent; sed cujuscunque figurae tunc fuerint, eos non potuisse successu temporis non fieri rotundas, quandoquidem varios habuerunt motus circulares..... Et ex hoc solo, quod alicujus corporis anguli sic atterantur, facile intelligimus, illud tandem fieri rotundum. **Ibid.** No. 47. Itaque duo habemus genera materiae valde diversa, quae duo prima elementa hujus mundi aspectabilis dici possunt........ tertiumque paulo post inveniemus.... **Ibid.** No. 52.

Zur Anthropologie und Psychologie.

19. Homines........ ex anima et corpore...... compositi. Et necesse est, ut primum seorsim describam corpus, deinde animam quoque seorsim; ac denique ut ostendam, quo pacto hae duae naturae junctae et unitae esse debeant. **Tractat. de homine** P. I. No. 1.

20. Natura rerum materialium multo facilius capi potest, cum ita paulatim orientes conspiciun-

tur, quam cum tantum ut absolutae et perfectae considerantur.... Sed quia nondum tantam istorum (animalium et speciatim hominis) adeptus eram cognitionem, ut de iis eadem, qua de caeteris methodo tractare possem, hoc est demonstrando effectus per causas, et ostendendo ex quibus seminibus, quove modo natura ea producere debeat, contentus fui supponere, Deum formare corpus hominis uni ex nostris omnino simile....... nullamque ei ab initio indere animam rationalem. De method. p. 39. Considerandum humani corporis machinamentum tanquam automatum quoddam manibus Dei factum, quod infinities melius sit ordinatum, motusque in se admirabiliores habeat, quam ulla, quae arte humana fabricari possint. Ibid. p. 48. Suppono corpus aliud nihil esse, quam terream statuam seu machinam, quam Deus formet data opera, ut eam quam maxime potest nobis similem reddat. Adeo ut non solum extrinsecus omnium membrorum nostrorum colorem et figuram illi tribuat, verum etiam intus in ea collocet omnes partes illas quas adesse necesse est ut ambulare etc. possit et imitari eas omnes functiones, quae concipi possunt a materia, et non aliunde quam ab organorum dispositione pendere. Videmus horologia etc., et alias machinas, quae, quanquam ab hominibus factae sint, non destituuntur vi pluribus diversisque modis sese propria virtute movendi, nec videor mihi tantam motuum varietatem imaginari posse in ea, quam manu Dei factam suppono, neque tantum artificii illi tribuere, quin rationem habeas cogitandi, adhuc plus in ea esse posse. Non haerebo igitur in describendis partibus, ex quibus haec machina composita esse debet. Tractat. de homine P. I. No. 2.

21. Cf. de method. p. 40 seq. Tractat. de hom. P. I. No. 5. et seq. Tractat. de formatione foetus P. II. No. 9. et seq. — P. III.

22. (Deus) in hujus machinae corde excitavit aliquem sine lumine ignem,..... quem non putabam

diversum esse ab eo, qui foenum congestum antequam siccum sit calefacit. De method. p. 40. Post haec non opus est, ut quidquam aliud dicam ad motum cordis explicandum, nisi quod cum ipsius cavitates non sunt sanguine plena, illuc necessario defluat, e vena quidem cava in dextram et ex arteria venosa in sinistram; quia haec duo vasa sanguine semper plene sunt, et ipsorum orificia quae cor spectant tunc obturata esse non possunt. Sed simul atque duae sanguinis guttae ita illuc sunt ingressae, nimirum in unamquamque cavitatem una, cum necessario sint valde magnae eo, quod ostia, per quae ingrediuntur ampla sunt, et vasa, unde procedunt, plena sanguine, statim eae rarefiunt et dilatantur propter calorem, quem illic inveniunt. Qua ratione fit, ut totum cor intumescere faciant, simulque pellant et claudant quinque valvulas, quae sunt in ingressu vasorum, unde manant, impediantque, ne major sanguinis copia in cor descendat; et cum magis magisque rarefiant, simul impellant et aperiant sex reliquas valvulas, quae sunt in orificiis duorum aliorum vasorum, per quas exeunt; hac ratione efficientes, ut omnes venae arteriosae et magnae arteriae rami eodem pene cum corde momento intumescant; quod statim postea, sicut etiam istae arteriae, detumescit, quia sanguis, qui eo ingressus est, refrigeratur, et ipsarum sex valvulae clauduntur et quinque venae cavae et arteriae venosae aperiuntur transitumque praebent duabus aliis guttis sanguinis, quae iterum faciunt, ut cor et arteriae intumescant, sicut praecedentes. De method. p. 42. 43. Et ignis in machinae, quam describo, corde contentus, nulli alii rei inservit, quam sic dilatando, calefaciendo et attenuando sanguini, qui continuo guttatim incidit ex vena cava in dextrum ventriculum, unde in pulmonem exhalat, et ex vena pulmonaria (quam Anatomici arteriam venosam vocant,) in ventriculum alterum, unde per totum corpus distribuitur. Tractat. de hom. P. I. No. 5. Caro pulmonis adeo rara et mollis est, et

beneficio respirationis ab aëre sic refrigerata, ut, cum vapores sanguinis e dextro cordis ventriculo venientes, per arteriam, quae Anatomicis *vena arteriosa* dicitur, ingressi in eum fuerint, ibi condensentur, atque iterum in sanguinem vertantur. Unde porro guttatim decidunt in sinistrum cordis ventriculum, quem si ingrederentur antequam sic rursum condensati essent, alendo igni ibi non sufficerent. Atque ita videmus, respirationem, quae in hac machina istis vaporibus condensandis tantum inservit, necessariam esse huic igni conservando. Ibid. No. 6. Inprimis in machinae hujus stomacho cibi digeruntur vi liquorum quorundam, qui cum interfluunt ciborum partes, separant, agitant et calefaciunt eas, ut communis aqua in calce viva, et aqua fortis in metallis facit, cui adde quod hi liquores, quam celerrime a corde per arterias advecti, non possint non valde calidi esse. Imo ipsi cibi ejus plerumque naturae sunt, ut etiam soli et per se corrumpi et incalescere possint, quemadmodum foenum recens in horreo facit, quando satis siccum non est. Ibid. No. 3. Maxima pars sanguinis redit in venas per arteriarum extremitates, quae plurimis in locis junctae sunt cum extremitatibus venarum,...... adeo ut sanguinis in corpore motus nihil aliud sit, quam perpetua quaedam circulatio. Ibid. No. 10.

23. Ibid. No. 10. Tract. de form. foet. P. III. Princ. phil. P. IV. No. 101. Tract. de hom. No. II.

24. At, quod hoc loco praecipue notandum est, vividiores fortiores et subtiliores hujus sanguinis particulae intra cavitates cerebri se recipiunt. Quandoquidem arteriae, per quas eo deferuntur, prae omnibus aliis secundum lineam rectam a corde procedunt. De hom. No. 12. Quantum ad partes sanguinis, quae usque in cerebrum penetrant, hae ibi non nutriendae ac reficiendae tantum illius substantiae inserviunt, sed inprimis subtilissimum quendam halitum, aut potius valde mobilem et puram flammam producunt, quae animalium spirituum

nomine venit. Sciendum enim est, arterias......... componere parva illa reticula, quae....... in fundo ventriculorum cerebri expansa sunt,.... atque multos valde exiguos poros habent, per quos subtilissimae sanguinis.... particulae effluere possint,....... non vero crassiores, eo quod nimis angusti sunt pori isti....... Notandum praeterea, partes sanguinis crassiores, dum per anfractus illorum tenuium reticulorum transeunt, multum de suo motu posse amittere, quandoquidem vim habent admistas sibi tenuiores particulas propellendi, et hoc pacto suum iis motum communicandi; — ...... unde in causa sunt, ut subtiliores et magis agitatae........ omnes ingrediantur glandulam (medio in cerebro sitam)..... Atque ita sine ulla alia praeparatione aut mutatione praeterquam quod separatae a crassioribus, et retineant adhuc summam, quam a calore corde acceperunt celeritatem, desinunt habere formam sanguinis ac spiritus animales vocantur. Ibid. No. 14. Prout vero hi spiritus hoc pacto ingrediuntur ventriculos cerebri, inde pergunt in poros substantiae illius, et hinc in nervos, ubi prout magis vel minus ingrediuntur in unos quam in alios,........ vim habent musculorum, quibus hi nervi inseruntur, figuras mutandi et hoc pacto omnium membrorum motum producendi. Ibid. P. II. No. 15.

25. Consequenter ostenderam, quaenam debeat esse fabrica nervorum et musculorum corporis humani ad efficiendum ut spiritus animales ipso contenti, vires habeant ejus membra movendi,...... quaenam mutationes in cerebro fieri debeant ad vigiliam, somnum et insomnia producendum, quomodo lumen, soni, odores, sapores etc. et omnes aliae externorum objectorum qualitates, in eo per sensuum organa diversas inprimere ideas possint, — quomodo fames, sitis, aliique interni affectus suos etiam illuc immittere valeant; quid in eo per sensum communem intelligi debeat, in quo ideae istae recipiuntur, per memoriam...... per phantasiam... etc. etc. De method. p. 47.

26. ... Si darentur ejusmodi machinae, figurâ externa organisque omnibus simiae vel cuivis alteri bruto animali simillimae, nullâ nos ratione agnituros (ostenderam) ipsos naturâ ab istis animantibus differre. Si autem aliquae exstarent, quae nostrorum corporum imaginem referrent, nostrasque actiones quantum moraliter posset imitarentur, nobis semper duas certissimas vias reliquas fore ad agnoscendum, eas non propterea veros homines esse. Quarum prima est, illas nunquam sermonis usum habituras, aut ullorum signorum, qualia adhibemus ad cogitationes nostras aliis aperiendas....... Secunda est, quod...... in quibusdam...... sine dubio aberrarent, ex quibus agnosci posset, eas cum ratione non agere, sed solummodo ex organorum suorum dispositione........ Istud autem non tantum indicat, bruta minore rationis vi pollere, quam homines, sed illa plane esse rationis experta......... Animam rationalem..... ostenderam nullo modo e materiae potentia educi posse, sicut alia, de quibus egeram, sed necesse esse, ipsam creari. Nec sufficere, ut instar nautae in navi ipsa in corpore habitet,.... sed requiri, ut cum ipso arctius jungatur uniaturque. De method. p. 48. 49. 50. Jam vero quaestio est, an rem cogitantem et rem extensam percipiamus esse unam et eandem unitate naturae,..... an potius dicantur tantum esse unum et idem unitate compositionis,..... quod ultimum affirmo, quia ..... diversitatem omnimodam..... inter (eas) animadverto. Respons. VI. p. 156. Postquam ita consideravimus omnes functiones, quae pertinent ad solum corpus, facile est cognoscere, nihil in nobis restare, quod debeamus tribuere nostrae animae, exceptis nostris cogitationibus..... De passionib. P. I. art. 17. Oportet scire animam esse revera junctam toti corpori, nec posse proprie dici eam esse in quadam parte ejus exclusive ad alias. Ibid. art. 30. Licet anima sit juncta toti corpori, in illo tamen est quaedam pars, in qua exercet suas functiones specialius, quam in ce-

teris omnibus. Et vulgo creditur hanc partem esse cerebrum,...... sed... mihi videor evidenter cognovisse, partem eam...... esse solummodo maxime intimam partium ejus, quae est certe quaedam glandula admodum parva, sita in medio substantiae ipsius, et ita suspensa supra canalem, per quem spiritus cavitatum cerebri anteriorum communicationem habent cum spiritibus posterioris, ut minimi motus, qui in illâ sunt, multum possint ad mutandum cursum horum spirituum et reciproce minimae mutationes, quae accidunt cursui spirituum, multum inserviant mutandis motibus hujus glandulae. Ibid. art. 31. Ratio quae me movet ut (hoc) credam,..... haec est, quod considerem alias omnes partes nostri cerebri duplices esse..... Necessario dari locum,..... in quo...... duae impressiones, quae ab unico objecto veniunt per duplicia organa sensuum, possint convenire in unum, antequam ad animam perveniant, ne ipsae repraesentent duo objecta loco unius. Ibid. art. 32. Addamus hic, glandulam illam,..... ita suspensam esse inter cavitates, quae continent spiritus, ut possit moveri ab illis tot variis modis, quot sunt diversitates sensibiles in objectis; sed etiam posse varie moveri ab anima, quae talis est naturae, ut in se tot varias impressiones recipiat, i. e. tot habeat varias perceptiones, quot accidunt varii motus in hac glande: prout etiam reciproce machina corporis ita composita est, ut haec glans ex eo solum, quod varie movetur ab anima, aut qualicunque alia causa, impellat spiritus, qui illam ambiunt, versas poros cerebri, qui eos deducunt per nervos in musculos, qua ratione efficit, ut illi membra moveant. Ibid. art. 34. Mea sententia est, glandulam Conarion dictam esse praecipuam animae sedem, et locum in quo cogitationes nostrae omnes efformentur. Epist. 36. Part. II. Certum est, debere animam cum aliqua corporis parte conjungi, neque porro ulla est alterationi minus obnoxia, quam haec glandula, quae quamvis exigua admodum et mollis, nihilominus propter situm suum

ita custoditur, ut nulli fere morbo obnoxia esse possit. Epist. 40. Part. II. Species, quae in memoria asservantur..... credo praecipue recipi in tota cerebri substantia..... Epist. 36. P. II.

27. (Nostrae cogitationes) praecipue duum generum sunt; quaedam enim sunt actiones animae, aliae ejus passiones sive affectus. Quas ejus actiones voco, sunt omnes nostrae voluntates, quia experimur, eas directe venire ab anima nostra, et videntur ab illa sola pendere. Sicut e contrario possunt in genere vocari ejus passiones omnes species perceptionum sive cognitionum, quae in nobis reperiuntur, quia saepe accidit ut anima nostra eas tales non faciat, quales sunt, et semper eas recipiat ex rebus per illas repraesentatis. De passionib. I. art. 17. Animadverto, id omne, quod fit aut recenter accidit, generaliter a philosophis appellari passionem respectu subjecti cui accidit, et actionem respectu illius, qui in causa est, ut contingat. Ita ut, quamvis agens et patiens sint saepenumero valde diversa, actio et passio tamen maneant una eademque res, quae haec duo habeat nomina ratione duorum diversorum subjectorum, ad quae referri potest. Ibid. art. I. — Perceptiones nostrae sunt duarum specierum; et quaedam animam pro causa habent, aliae corpus. Eae, quae animam pro causa habent, sunt perceptiones nostrarum voluntatum, et omnium imaginationum aut aliarum cogitationum, quae ab ea pendent. Nam certum est, nos non posse quicquam velle, quin percipiamus simul nos id velle. Et quamvis respectu nostrae animae sit actio: aliquid velle, potest etiam dici, in illa esse passionem: percipere, quod velit. Attamen, quia haec perceptio et haec voluntas revera idem sunt, denominatio semper fit ab eo quod nobilius est; et sic non solet appellari passio, sed solummodo actio. Ibid. art. 19. Cum anima nostra sese applicat ad imaginandum aliquid quod non est, e. g. in concipienda basilica quadam magica, aut chimaera, vel etiam cum sese applicat in con-

sideratione alicujus rei, quae solummodo intelligibilis est, non vero imaginabilis, e. g. in consideranda sua ipsius natura, peceptiones, quas habet illarum rerum, pendent praecipue a voluntate, quae efficit, ut eas percipiat, ideoque solent potius considerari ut actiones, quam ut passiones. Ibid. art. 20. (Adverto, magnam esse inter tria haec notionum genera differentiam, in eo, quod anima se ipsam tantum concipiat per intellectum purum; corpus h. e. extensio, figura et motus potest etiam per intellectum solum concipi, sed multo melius per intellectum imaginatione adjutum. Denique ea, quae ad animae et corporis conjunctionem pertinent, non nisi obscure per intellectum solum, aut etiam per intellectum imaginatione adjutum cognoscuntur; sed per sensus clarissime. Ep. 30. Part. I.) Inter perceptiones, quae corporis opera producuntur, maxima pars earum pendet a nervis,..... quorum opera veniunt ad animam, et inter eas haec est differentia, quod quasdam referamus ad objecta externa, quae sensus nostros feriunt, alias ad nostrum corpus aut quasdam ejus partes, et denique alias ad nostram animam. De passionib. art. 21. 22. Et has demum ultimas hic explicandas suscepi, sub nomine affectuum vel passionum animae. Ibid. art. 25. Notandum, omnes easdem res, quas anima percipit opera nervorum, ipsi quoque posse repraesentari per cursum fortuitum spirituum, absque ulla alia differentia, nisi quod impressiones, quae veniunt in cerebrum per nervos, soleant magis vivae et expressiores esse illis, quas spiritus excitant;...... notandum, (quod potest) decipi quis quoad perceptiones quae referuntur ad objecta, quae sunt extra nos,...... verum nulli deceptioni locum esse, quoad passiones (ipsas)....... Ibid. art. 26. Passiones.... mihi videntur in genere posse definiri: perceptiones aut sensus, aut commotiones animae, quae ad eam speciatim referuntur, quaeque producuntur, conservantur et corroborantur per aliquem motum spirituum. Ibid. art. 27. (Quo distinguuntur a nostris

olitionibus, quae nominari possunt commotiones nimae, quae ad illam referuntur, sed quae ab ipsa net efficiuntur. Ibid. art. 29.).... Facile poterit bservari, sex tantum tales (primitivas) esse, nimium: admirationem, amorem, odium, cupiditatem, aetitiam et moerorem. Ibid. P. II. art. 69. Nulla ero tam imbecillis anima, quae non possit cum ene dirigitur acquirere potestatem absolutam in uas passiones. Ibid. P. I. art. 50. Sapientia..... os docet, sic illis imperare, et tam dextre eas dispensare ut tolerabilia sint mala, quae producunt, t ex omnibus laetitia percipiatur. Ibid. P. III. art. 212.

28. Rursus nostrae voluntates sunt duplices. Nam quaedam sunt actiones animae, quae in ipsa nima terminantur; sicuti cum volumus Deum amare, ut in genere applicare nostram cogitationem alicui objecto, quod non est materiale. Aliae sunt actiones, quae terminantur ad nostrum corpus, ut cum ex eo solo, quod habemus ambulandi voluntatem, fit ut nostra crura moveantur et progrediamur. Ibid. P. I. art. 18. Sentire, imaginari et pure intelligere sunt tantum diversi modi percipiendi, ut et cupere, aversari, affirmare, negare, dubitare sunt diversi modi volendi. Princ. phil. P. I. No. 32. Ad judicandum requiritur quidem intellectus, quia de re, quam nullo modo percipimus, nihil possumus judicare, sed requiritur etiam voluntas, ut rei aliquo modo perceptae assensio praebeatur...... Et quidem intellectus perceptio..... est semper valde finita. Voluntas vero infinita quodammodo dici potest,...... adeo ut facile illam ultra ea, quae clare percipimus extendamus; hocque quum facimus, haud mirum est, quod contingat nos falli. Ibid. No. 34. 35. Neque tamen ullo modo Deus errorum nostrorum author fingi potest, propterea quod nobis intellectnm non dedit omniscium. Est enim de ratione intellectus creati ut sit finitus..... ac summa quaedam in homine perfectio

est, quod agat per voluntatem, hoc est libere.....
Quod autem in errores incidamus, defectus quidem est in nostra actione sive in usu libertatis, sed non in nostra natura. Ibid. 36. 37, 38. Certum autem est, nihil nos unquam falsum pro vero admissuros, si tantum iis assensum praebeamus, quae clare et distincte percipiemus. Ibid. No. 43. — Vgl. hierzu die ganze Medit. IV. —

Kritische Bemerkungen

zur

ilosophie des Cartesius.

---

§. 20.

Vorbemerkung.

Die Kritik der Philosophie des Cartesius hat zu ergänzen, was nach der begrifsmäfsigen Deduction und der erzählenden Darlegung dieses Systems an seiner völligen Rechtfertigung noch mangelt, und dann die Nothwendigkeit nachzuweisen, welche es, in ein anderes System überzugehen, treibt.

Oben, p. 71 u. ff., ist bereits gesagt, dafs es einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der Philosophie obliegt, ein jedes System zu rechtfertigen, ferner, dafs sie die Pflicht habe, jedes System bis auf das, woraus sie selbst hervorgegangen ist, als aufgehobnes Moment, zunächst des unmittelbar darauf folgenden, darzustellen. So wird denn auch hier die Forderung an uns gestellt, den Cartesianismus, nachdem er gerechtfertigt worden, sich zu einem Moment einer höhern Entwicklungsstufe herabsetzen, d. h. in ein anderes, höher entwickeltes, System übergehn, zu lassen. Es liegt im Plane dieses Werks, in dieser ersten Abtheilung nur der ersten Forderung zu genügen, den

Uebergang aber zu Malebranche und Spinoza dei folgenden zu überlassen, wo er zugleich die Einleitung in diese beiden Systeme bildet. Hier also wird nur ein Theil der Kritik gegeben werden die Rechtfertigung dieses Systems. — Die Rechtfertigung eines Systems besteht nun nach dem oben Angeführten darin, dafs gezeigt wird, wie es dem was sich als Stufe in der Begrifsentwicklung erwiesen hat, wirklich entspreche, und was dort deducirt ward, enthalte. Weiterhin, wo der Schematismus des ganzen Werkes angegeben ward, p. 83, wurde gesagt, dafs eine ausführliche erzählende Darstellung des, in der Erfahrung gegebnen, Systems den Nachweis dafür abgeben müsse, dafs gerade dieses dem Deducirten entspreche. Da nun hier Beides schon vorangegangen ist, die Deduction dessen, was das erste System in der Reihe enthalten mufs, und die Erzählung dessen, was dies eine System, welches wir als das, jenem entsprechende, bezeichnen, wirklich enthält, — so scheint es allerdings, als bedürfe es keiner besondern Rechtfertigung mehr, da sie ja in obigem Beiden enthalten seyn müsse. Ja, je mehr eine besondre Rechtfertigung noch versucht wird, um so eher kann es den Anschein gewinnen, als sey es mit der Congruenz des

deducirten und des vorgefundnen Systems (vgl. §. 6.) eben nicht zum Besten bestellt. Indefs sind zwei Gründe vorhanden, welche eine solche besondere Rechtfertigung des Systems, nachdem es selbst für sich gesprochen hat, nothwendig machen.

a) Es ist bereits gesagt (z. B. p. 70 u. a.), dafs die wissenschaftliche Deduction das System, aus dem sie hervorgegangen ist, nicht verleugnen kann, dafs die Entwicklungsstufen, so wie der Uebergang von einer zur andern in der Form dieses Systems dargestellt werden müssen. Da tritt nun also nothwendig ein grofser Unterschied der Form ein, zwischen dem, was in jener begrifsmässigen Deduction als Inhalt des construirten Systems sich ergab, und dem, was sich darbietet als der Inhalt des empirisch vorgefundenen. Theils wird dieses sich mehr in der Form der Vorstellung halten, als das höher entwickelte, das in der Sphäre des reinen Gedankens sich hält, theils wird es als Ahndung und Instinct enthalten, was in jenem mit Bewufstseyn als nothwendig erwiesen ist, theils wird das weniger entwickelte System noch viel Subjectives enthalten, wovon das höhere abstrahiren mufs, um den reinen Gedanken-Inhalt ans Licht zu fördern, — kurz, es tritt hier das Bedürfnifs

eines Ausgleichens ein, ein Bedürfnifs, nachzuweisen, dafs, was in einer weniger entsprechenden Form in dem empirisch gegebnen System sich findet, wirklich dasselbe ist, was in geschickterer Form in der, aus dem höhern System hervorgegangnen, Deduction sich fand. Der, welcher das System aufstellte, kann, wie öfter gezeigt ist, seine wahre Stelle im Ganzen nicht so richtig erkennen, als der, für den es schon aufgehobnes Moment geworden ist, und so mufs man sagen, dafs die Nachwelt den Philosophen besser versteht, als er sich selbst. Wenn nun aber die wissenschaftliche Deduction eben die Stellung des Einzelnen im Ganzen angibt, die er selbst nicht kennt, über die er sich also auch nicht ausgesprochen haben kann (wenigstens nicht richtig), so mufs nun jener Mangel ergänzt, und in der Kritik gezeigt werden, was der eigentliche Sinn jenes Systems sey, d. h. seine eigentliche Bedeutung, und dafs diese mit dem oben Deducirten übereinstimmt. — Wird nun gar, wie es hier geschehen ist, die referirende Darlegung des Systems ganz mit den Worten des ersten Urhebers gegeben, so ist eine solche ergänzende Rechtfertigung doppelt nothwendig. Es mufs also hier, da nur des Cartesius Worte ge-

braucht sind, und da die lebendige, aber deswegen auch nicht so strenge, Form des Monologs zum Theil beibehalten ist, gezeigt werden, dafs der reine Gedanken-Inhalt dieses Systems in der That derselbe sey, von welchem in den §§. 12. und 13. gezeigt ist, dafs er sich in dem ersten Systeme der Reihe finden müsse.

b) Die Deduction in jenen §§. hat sich geflissentlich darauf beschränkt, nur die allgemeinsten Grundzüge jenes Systems darzulegen, und alles das fest zu bestimmen, was den Umfang und die Grenzen desselben bezeichnet, mit einem Worte, es ist nur der Standpunkt jenes Systems festgestellt worden. Es fragt sich nun, ob alles Uebrige mit diesem Allgemeinsten mit gegeben ist, ob alles Uebrige daraus mit Nothwendigkeit folgen mufs, und also das System innere Consequnz hat oder nicht? — Wenn es nun gleich nachzuweisen ist, dafs im Wesentlichen alles Uebrige, was die Cartesianische Philosophie enthält, nur nothwendige Folgerungen aus den oben deducirten allgemeinen Grundzügen sind, so sind dennoch in den oben erwähnten §§. diese Folgerungen nicht mit gemacht, einestheils um jeden Schein eines willkührlichen Spielens zu vermeiden, welcher so leicht den Arg-

wohn rege macht, als werde der vorgefundnen Erscheinung zu Gefallen nur subjectives Belieben an die Stelle der nothwendigen Consequenz gesetzt, dann aber auch, um Wiederholungen zu vermeiden, deren sonst gar zu viele nothwendig geworden wären. — Weil aber dort die Folgerungen nicht gezogen sind, so haben die kritischen Bemerkungen dies in sofern nachzuholen, als sie an den Punkten, wo es am meisten scheinen möchte, dafs die ersten Grundlagen verlassen seyen, diesen Anschein zu widerlegen haben. Einen sichern Fingerzeig sollen dabei die Vorwürfe haben, welche andere Kritiker diesem Systeme hinsichtlich der innern Consequenz gemacht haben. Es ist das Loos der Cartesianischen Philosophie vor vielen andern gewesen, dafs ihr jeder organische Zusammenhang des Einzelnen fast ganz abgesprochen wird; wo er allgemein anerkannt wird, und sogleich in die Augen springend ist, können wir uns den Nachweis ersparen; an den Punkten aber, wo er am meisten bestritten wird, ist er, wenn er anders Statt findet, nachzuweisen. Und so wird sich denn an die Rechtfertigung des Standpunkts, die mehr den Character der immanenten Kritik hat, eine andere, mehr äufsere, anschliefsen, nämlich die

Vertheidigung gegen die hauptsächlichsten Angriffe, die auf dies System gemacht sind. Diese werden um so kürzer behandelt werden können, je mehr sie aus einer, p. 68 u. 75, getadelten Art der Kritik hervorgegangen sind, je mehr sie aber einer wissenschaftlichen Kritik ähnlich sehn, um so mehr mufs der Irrthum, der dabei zu Grunde liegt, aufgewiesen werden. Indefs soll diese apologetische Rücksicht auf andere Meinungen nur beiläufig genommen werden, wo zur Rechtfertigung des Systemes es sich zweckmäfsig erweist. — Um mit kurzen Worten den Zweck dieser kritischen Bemerkungen anzugeben, so ist er, das, was §. 15. unter 2. angedeutet ward, zu leisten. —

§. 21.
Rechtfertigung des Systems des Cartesius.

Das System des Cartesius enthält das Grundprincip des Protestantismus in der Gestalt, die sich §. 13. als nothwendig erwies, nämlich als nicht realisirtes Postulat. —

1. Den Anfang alles Philosophirens setzt Cartesius in das Ablegen aller Vorurtheile. Als solche erscheinen zunächst alle bisher gehegte Meinungen.

das Poniren des Daseyenden — aus den Augen verliert. Daher eilt er von dem Standpunkt, wo diese Anforderung des Zweifelns gültig ist, hinweg warnt sogar (Ep. 33. P. I,) davor, sich zu lange in diesem Gebiet aufzuhalten, um nur dahin zu gelangen, dafs er selbst

b) ausdrücklich das Unrealisirtseyn jenes Postulates erklären kann. Dies geschieht, indem er (Princ. phil. P. I. No. 30) sagt: der absolute Zweifel, mit dem angefangen wurde, sey aufzugeben. So ist er also blofs am Anfange gültig, ist nicht durchgehend, nicht dem ganzen System immanent. Der Zweifel wird also obenan gestellt als erstes Postulat, in ihn wird das Wesentliche des philosophischen Anfanges gesetzt, weil aber dieser Zweifel nicht ein Zweifel wie der der Skeptiker ist, sondern ein Zweifel um einer Gewifsheit willen, weil ferner er nur am Anfange gültig ist, und im Verlauf aufgegeben wird, so steht er ganz isolirt von dem Fortgange da, zwar als Forderung, deren Nichterfüllung aber der, der sie stellt, selbst eingeständig ist. — Dies eingestandne Aufgeben des Zweifelns ist nun nicht anzusehn als die durchgeführte Dialektik des absoluten Zweifels (vgl. p. 109), in welcher er, als Negation seiner selbst, das vor-

her Negirte affirmativ setzen läfst. Da würde das vorher Negirte nicht in seiner frühern Gestalt, als Vorgefundnes, seine Geltung wieder bekommen, sondern als von dem Zweifelnden Gesetztes, d. h. Jedes würde negirt, und würde dann gleichsam von Neuem geschaffen. Dies geschieht aber nicht bei Cartesius, sondern er gibt den allgemeinen Zweifel auf, und mit diesem Aufgeben nimmt er das vorher Weggeworfne eben so, wie es früher war, wieder auf.

§. 22.
Fortsetzung.

Die beiden Seiten des Gegensatzes (die Momente des Bewufstseyns und Daseyns) sind bei Cartesius in der Weise gefafst, welche sich in den §§. 12 u. 13 als nothwendig erwies. —

1. Es hat sich im §. 12 als nothwendig erwiesen, dafs in dem in Frage stehenden System die, sich entgegengesetzten, Momente in ihrer gröfsten Entfernung fixirt seyn müfsten. Dies geschieht nun bei Cartesius. Die gröfste Entfernung ist die der gleichgültigen Verschiedenheit, und indem Cartesius beide Seiten als Substanzen fafst, hat er zunächst dies Verhältnifs ausgesprochen, denn „zwi-

schen Substanzen findet wirklicher Unterschied Statt.“ Indem beide als Substanzen bestimmt sind, ist also die möglichst weite Entfernung beider gesetzt. Diese Entfernung wird nun noch deutlicher, wenn man sieht, wie Cartesius diese beiden Substanzen bestimmt, und ihre Verschiedenheit ins Licht setzt. — Was da erstlich die Seite des Bewufstseyns betrifft, so hat er die eine der Substanzen als denkende Substanz gefafst, als Geist, dessen Substanz das Denken ist. Denken aber ist ihm nur Bewufstseyn, und zwar das rein individuelle Bewufstseyn, welches nicht nur von aller Körperlichkeit, sondern auch von jedem andern Bewufstseyn abstrahirt (Resp. V. p. 63.). Der Geist ist hier gefafst als indivuelles Selbst, als einzelnes Ich. Daher denn auch das Empfinden eine Weise des Denkens genannt wird, weil es das Bewufstseyn einer Affection des einzelnen Ichs ist. Allerdings ist dies die abstracteste und dürftigste Gestalt des Geistes, aber es ist oben die Nothwendigkeit einer so abstracten und dürftigen Fassung erwiesen. Eben so abstract ist nun zweitens die Form der andern Seite. Der denkenden Substanz steht entgegen die ausgedehnte Substanz. Das Wesen der Materie besteht nur in der Ausdeh-

ung, und kann in der That hier in nichts Anderem bestehn, weil eben nichts so sehr von dem abstracten Ich entfernt ist, als die abstracte Räumlichkeit; während jenes das Insichseyn ist, welches von allem Aeufsern und Objectiven abstrahirt, ist die Ausdehnung gerade das reine Aufsersichseyn, und nur dies; jenes, das Ich, ist nur Centrum, daher ist ihm, als dem Centralen, am meisten entfremdet das rein Peripherische, das jedes Centrum flieht, — sie stehn sich wie Centripetales und Centrifugales gegenüber. — Ist darum der Geist so abstract gefafst, als abstractes Ich, so mufs die andre Seite gefafst werden, als das abstract Selbstlose, d. h. als Ausgedehntes. Es ist darum characteristisch, dafs Cartesius gegen Demokrit polemisirt, dafs er auch die Schwere zum Wesen der Materie gemacht habe. In der That ist die Schwere, als ein Suchen des Centrums, schon ein Anologon des Selbstbewufstseyns, gleichsam ein Streben darnach, und des Cartesius Materie ist darum nothwendig, unschwer, nur ausgedehnt.

2. Die beiden von einander verschiedenen Substanzen sind bei Cartesius unmittelbar gegebene, vorgefundene. Um sie zu finden, abstrahirt er zwar von Vielem, was unmittelbar vorliegt, aber

sie bleiben nach als der Rest, nachdem von allen Uebrigen abstrahirt ist. Seine Meditationes zeigen es deutlich, dafs nicht etwa die Nothwendigkeit nachgewiesen wird, dafs Alles sich in Denkendes und Ausgedehntes theilen mufs, sondern nur, dafs nachdem alle Abstractionen versucht sind, die denkende und ausgedehnte Substanz übrig bleiben. Eben deswegen aber, weil beide so vorgefunden sind, sind sie auch gleich berechtigt, es hat keine den Vorzug vor der Andern, dafs etwa aus ihr die andere hervorginge, oder von ihr gesetzt würde, „die Functionen des Ichs können nicht aus der Maschine des Körpers entwickelt werden," eben so „findet das Ich sich einem Körper verbunden;" wo eine Verbindung zwischen beiden Statt findet, ist sie nur Zusammensetzung, ist durch einen besondern Schöpfungsact hervorgebracht u. s. f. Wenn aber nun doch das subjective Verlangen des Cartesius dahin geht, (und nach seiner ganzen Stellung dahin gehn mufs, vgl. p. 143 seq.) das Ich als das Bevorrechtete zu erweisen, so ist der Vorzug, den er ihm gibt, der p. 144 angedeutete, das Ich ist ihm gewisser, bekannter als das Ausgedehnte, die Existenz das Ich ist unmittelbar gewifs, unmittelbar bekannt. Damit ist ein objectiver Vorzug

ihm nicht eingeräumt, sondern blofs einer, den das philosophirende Subject ihm gibt.

3. Es sind nun hier kurz einige Angriffe zu erwähnen, welche auf den Cartesius gemacht sind, weil er die beiden Seiten des Gegensatzes auf diese Weise gefafst hat. Ast *) und fast mit denselben Worten Rixner **) tadeln am Cartesius „die dualistische Ansicht vom Seyn und Denken, „die in unauflösliche Schwierigkeiten verwickelt, „weil sie, an sich unerklärlich, Alles erklären soll.“ Es ist zu bemerken, dafs mit einem solchen Tadel die unerläfsliche Forderung an jeden Kritiker, Alles auf seiner Stufe zu begreifen, aufser Acht gelassen ist. Beide haben die Ahndung, dafs dieser Dualismus nothwendig ist, denn fast mit gleichen Worten sagen sie, dafs der Cartesianismus an allen Mängeln leide, welche sich in der neuern Reflexionsphilosophie darstellen. Sind diese Mängel nun solche, die der ganzen Classe von Philosophien zukommen, und ist doch nach Beiden der Gang der Entwicklung der Philosophie ein nothwendiger, so ist ein solcher Tadel ohne Bedeutung, denn wäre Cartesius nicht so Dualist gewesen, so hätte

*) Grundrifs einer Gesch. der Phil. Landshut 1807. p. 364.

**) Handbuch der Gesch. der Phil. Sulzbach 1823. 3ter Bd. p. 50.

er auch nicht in jener Zeit leben können u. s.
Kurz, dieser Tadel ist eben nur Tadel, nicht be
greifende Kritik. Ich hoffe zur Genüge dargetha
zu haben, wie dieser Dualismus auf dieser Stu
sich finden mufste. — Wenn ferner Beide al
zweiten Vorwurf „die unbefriedigende Erklärun
des Verhältnisses des physischen und psychischen Le
bens“ anführen, so ist dieses nur eine Folge des Ur
Dualismus, wie z. B. Rixner es selbst bekennt, konnt
also nicht als ein neuer Vorwurf angeführt werden
Sind beide Seiten so absolut verschieden, so kann nu
ein gewaltsamer Act der Schöpfung, sie verbinden
und etwa die göttliche Assistenz sie zusammen halten
Sind denkende und ausgedehnte Substanz verschie
dene, so kann höchstens von einem Compositum
Beider die Rede seyn, wo sie so gewaltsam ver
bunden sind, dafs der eine Factor auf den andern
einwirkt und umgekehrt, und die Forderung an
Cartesius machen, dafs er „Seele und Leib nur al
die zwei entgegengesetzten Formen der Erschei
nung eines und desselben Ichs“ erkenne, heifst in
der That ihn zum Schlufspunkt der geschichtlichen
Periode machen wollen, die er beginnt. — Wenn
daher gleich das philosophische System, aus wel
chem jene beiden Handbücher geschrieben sind

ein mehr entwickeltes ist, als das, welches Tennemann in seiner Gesch. der Phil. (10ter Bd. Lpz. 1817) bei der Kritik des Cartesius zu Grunde legt, p. 265, — so stehn sie doch in sofern auf gleicher Stufe mit ihm, als auch sie ihr fertiges System hinzutragen und darnach abmessen, von einer wissenschaftlichen Kritik ist es gleich weit entfernt, ob man den Cartesius tadelt, dafs er nicht Ideal-Realist sey, ob, dafs er nicht untersucht habe, wie philosophische Erkenntnifs möglich sey, worauf sie sich gründe etc. — beide verlangen, er solle nicht Cartesius seyn. Ja, man kann sagen, dafs Tennemann in seiner Art noch consequenter ist, da er Cartesius Philosophie „sehr unvollkommen, kein System, nur Aggregat etc.“ seyn läfst, welche ganz unverdienter Weise Aufsehn gemacht habe, während Ast und Rixner, indem sie das, was gerade seine Stellung ausmacht, als ganz Verkehrtes tadeln, ihm dennoch eine grofse Bedeutung zugestehn. — Feuerbach hat in seinem Werke, welches die angeführten Werke an speculativem Geiste, wie an gründlichem Stndium des Cartesianischen Systems bei Weitem übertrifft, in den kritischen Bemerkungen, an demselben auch manche Ausstellungen gemacht,

welche erst im Verlauf berücksichtigt werden können.

§. 23.

Fortsetzung.

Die Vermittlung zwischen den beiden Seiten des Gegensatzes bilden bei Cartesius erstlich der Satz *cogito ergo sum* und zweitens die unendliche Substanz oder Gott dies sind die beiden Principien der Cartesischen Philosophie und sie entsprechen ganz dem, was in den §§. 12 und 13 deducirt ward.

Im §. 12 hat sich ergeben, dafs in dem System, welches die neuere Geschichte eröffnete eine *doppelte* Vermittlung der beiden Momente gegeben seyn mufs, eine, welche das Bewufstseyn mit der Seite des Daseyns (hier dem Ausgedehnten) vermittelt, und eine welche die Vermittlung von diesem mit jenem bildet. Wenn nun dieser §. angibt, was in der Cartesischen Philosophie dem, dort Deducirten, entsprechen soll, so ist der Beweis zu führen, dafs, was in jenem §. gefordert war, durch dies im §. Erwähnte wirklich geleistet ist.

1. Für das erste Princip ergab sich in den §§. 12 und 13, dafs es seyn müsse, eine unmit-

telbar gegebne (p. 136) Hypothese (p. 146), welche das Selbst mit dem Ausgedehnten verbindet, aber sie doch als selbstständig bestehn läfst. Es ist nun zu zeigen, dafs das *cogito ergo sum* diesen Forderungen entspricht.

a) *Cogito ergo sum* ist eine unmittelbar gegebne Hypothese. Es ist nicht ein einzelner Begrif, sondern es ist ein Satz, eine Verbindung von Begrifen, es ist kein Schlufssatz, sondern wie Cartesius selbst bemerkt, ein Satz der unmittelbar gewifs ist, es ist eine Grundvoraussetzung, an die kein Zweifel reicht, die an und für sich klar ist. Wie sie darum nicht bewiesen zu werden braucht, so kann es auch keinen Beweis für sie geben, sondern dieser Satz ist an und für sich wahr, ist mir unmittelbar gegeben, ist der Satz, der, wenn ich von Allem abstahire, allein übrig bleibt, also nicht gemacht wird, sondern mir ursprünglich gegeben, angeboren ist.

b) *Cogito ergo sum* oder das ihm gleichbedeutende genauere *sum cogitans* ist eine Vermittlung des Ichs mit dem Ausgedehnten. Es ist die Frage: wie verhält sich das Ich zum Ausgedehnten? Beide Seiten sind, wie oben gezeigt, verschieden von einander, sollen sie nun, trotz ihrer Verschiedenheit,

auf einander bezogen werden, so kann dies nur eine negative Beziehung seyn, d. h. Entgegensetung. Und in der That ist eine solche in *sum cogitans* gesetzt. Auf jene Frage, wie verhält sich das Ich zum Ausgedehnten? — ist die Antwort *cogitans, dubitans*, d. h. negativ, ausschliefsend. Ich ist Negation des Ausgedehnten, so könnte man dies Princip des Cartesius richtig übersetzen. Das Ich, das zunächst nur Verschiedenes war, vom Ausgedehnten, wird itzt gefafst, als sich selbst Unterscheidendes. Ich schliefse Alles aus, daher denn auch Cartesius sagt: Ich bin, indem ich denke, so lange ich denke (d. h. ausschliefse), — daher: dafs der Zweifel am Materiellen, d. h. Ausgedehnten, der beste Weg ist, die Natur das Ich kennen zu lernen, da seine Natur eben nur dieses Zweifeln ist, dieses von Ich Ausschliefsen des Ausgedehnten.

c) Indem in dieser Hypothese das Ich selbstständig stehn bleibt, bleibt bei Cartesius (die Nothwendigkeit ist §. 13. 4 erwiesen) auch das Ausgedehnte als ein eben so Selbstständiges. Denn indem das Ich nur Nicht-Ausgedehntes ist, indem es nur ist im Negiren des Ausgedehnten, und so lange es dieses negirt, ist in der That das Ausgedehnte ein eben so Selbstständiges, das Ich Aus-

schliefsendes. Der Satz des Cartesius: *Est natura substantiarum, quod sese mutuo excludant* ist zum Verständnifs dieses Principes ganz nothwendig. Eben so, wie das Ich nur das die Ausdehnung Ausschliefsende ist, eben so das Ausgedehnte nur das das Ich von sich Ausschliefsende, und das Princip, welches nach §. 13 das Ich nicht zum Moment herabsetzen wollte, hat eben darum auch das Ausgedehnte nicht dazu herabsetzen können. Bei allem Streben des Cartesius (vgl. 143 sq.), das Ich als das Selbstständigere zu fassen, kann dies nicht gelingen, je schärfer es im Gegensatz gefafst wird, je mehr es sich in sich selbst zurückzieht, und Alles ausschliefst, um so mehr wird das Ausgeschlofsne als unabhängig, selbst wieder ausschliefsend gesetzt. Daher denn auch die ganze Darstellung des Cartesius, wo das vermittelnde Princip hervorgehoben wird, ausdrücklich Rücksicht nimmt auf die ausgeschlofsne Seite, *sum, quatenus sum cogitans, — sum mens a rebus corporeis abducta, — adeo ut ego sit res a corpore plane distincta* u. s. f. also immer, wenn auch negatives Setzen des Ausgedehnten, d. h. Anerkenntnifs seiner Selbstständigkeit. Das *sum cogitans* ist also endlich die Grundvoraussetzung, welche beide Sei-

ten zwar verbindet, aber als gleich selbstständige enthält. —

Wenn nun hier wie oben zur Rechtfertigung dieses Principes es nöthig scheinen möchte, Einwände, die von Andern gemacht sind, zu widerlegen, so kann dies hier unterbleiben, da, was hierüber gesagt werden kann, genügend, klar und erschöpfend in dem öfter angeführten Werke von Feuerbach geschehn ist (§. 89). Er zeigt mit schlagender Evidenz die Unhaltbarkeit der Gassendischen und Arnauldischen Einwände, deren Scharfsinn Tennemann so sehr lobt, er zeigt, wie das sich selbst Unterscheiden des Geistes vom Körper eben sein Unterschied ist, und er nothwendig immateriell ist, weil und sofern er denkt. Ich kann nur auf diesen §., so wie auf die übrigen, welche die dem Cartesius gemachten Vorwürfe betreffen, verweisen, als auf das Beste, was noch bisher darüber gesagt ist. Wenn ich aber hier meine Freude aussprechen mufs, mit F. an einem so wichtigen Punkte ganz zusammenzutreffen, so wie meinen Dank, dafs er in Manchem, was mir noch dunkel schien, durch seine geistvolle Darstellung mir zu deutlicher Einsicht verholfen hat, so kann ich doch wieder nicht umhin, auf Einiges aufmerksam

zu machen, worin Feuerbach das Tiefe, was er gefunden hat, wenn nicht zu vergessen, so doch aufser Acht zu lassen scheint, und selbst dem Cartesius Mängel nachweisen will. Nachdem er ganz richtig gezeigt hat, wie C. den Geist nur als die, vom Körper sich unterscheidende Beziehung auf sich selbst, d. h. als Selbst oder Ich gefafst hat, — spricht er selbst es als einen Mangel der Philosophie des C. aus (p. 245), dafs er das Selbst zum ganzen Geist machte, dafs er den Geist nur in Beziehung auf sich selbst, dafs er lediglich „den Unterschied vom Körper als seine positive Bestimmung erfafste." — Ich glaube gezeigt zu haben, dafs die beiden Seiten als selbstständige Substanzen gefafst werden mufsten, dafs aber, wenn sie so gefafst wurden, auch ihre Beziehung nothwendig eine negative seyn mufste. — Feuerbach fährt fort: „Aus diesem Mangel gehn die weitern Mängel seiner Philosophie hervor." — Ist dies, so dürfen diese andern nicht erst besonders angeführt werden: um so mehr ist es dann zu verwundern, dafs Feuerbach gleich darauf als einen neuen Fehler rügt, „dafs die *res extensa* eben so viel Selbsständigkeit hat, als der Geist." Sie mufs eben so viel haben, denn ist er nur sie ausschliefsend.

so ist auch sie eben nur ihn ausschliefsend, beide also gleich berechtigt. — Einestheils hat Feuerbach, wie öfter bei der Kritik der philosophischen Systeme, auch hier vergessen, dafs der Kritiker zu begreifen hat und nicht zu tadeln allein, dann aber möchte gerade bei dem letzten Vorwurf noch ein anderes Mifsverständnifs zu Grunde liegen. Nämlich a. a. O. p. 225. Anm. 2. sagt Feuerbach: „dafs Gewifsheit und Realität im Geiste des Cartesius identische Begrife sind," und hier (a. a. O. p. 248) stützt er sich darauf und sagt, die *res extensa* könne nicht eben so selbststandig seyn, als der Geist, da doch dieser Anfangs als das unmittelbar Gewisse und Reelle gesetzt ist." Gewifsheit aber ist nur die subjectiv zugestandne Realität (vgl. p. 143), sie ist die seyn sollende Realität; für Cartesius ist das Gewisseste auch das Reellste, aber weil es nur für ihn so ist, kommt ihm immer die andere Seite nothwendig als eben so reelle wieder, wie ja denn Feuerbach selbst bald nachher die Gewifsheit und Wahrheit unterscheidet. Wirklich gröfsere Realität oder gar alleinige Realität kann dem Geist nicht zugesprochen werden. Cartesius hat darum keineswegs Anfangs dem Geist allein Realität zugesprochen, nur für ihn war der

Geist erst das Reellere, an sich hat das Ausgedehnte dieselbe Realität und mufs sie nach allem bisher Gezeigten haben. —

2. Für die Vermittlung des Daseyns mit dem Bewufstseyn hat sich in der Deduction Folgendes ergeben: diese Vermittlung wird zu Stande gebracht durch **eine eigne selbstständige Substanz, welche, unmittelbar gegeben, beide Seiten des Gegensatzes zu unselbstständigen Momenten herabsetzt.** Es mufs nun, da hier behauptet ist, bei Cartesius sey diese Vermittlung Gott, gezeigt werden, dafs von Gott in dieser Philosophie alle jene Praedicate ausgesagt werden.

a) **Gott ist** bei Cartesius **die Vermittlung des Ausgedehnten mit dem Ich.** Die Frage, ob Gott ist, sagt Cartesius selbst, ist von der gröfsten Wichtigkeit, weil ohne, dafs man von seiner Existenz weifs, man keines Dinges, namentlich keines sinnlichen Dinges gewifs seyn kann. Der wahrhaftige Gott ist es, der das Seyn der körperlichen Dinge für das Ich setzt, indem er die Bestätigung der im Ich seyenden Ideen der körperlichen Dinge ist. Gott ist es, der die Ideen im Ich durch die körperlichen Dinge erregen läfst,

denn er wäre ein Betrüger, wenn sie von etwas Anderm bewirkt würden, als von ihnen. Also ist er es, der das Verhältniſs des Ausgehnten zum Ich setzt, indem er dem Ausgedehnten die Macht gibt aufs Ich einzuwirken. So ist also Gott, wie Feuerbach ganz richtig bemerkt (a. a. O. p. 261), „das Princip der Gewiſsheit für das vom Geist Unterschiedne," das heiſst, eben er setzt das vom Geist Unterschiedne für den Geist, (die Gewiſsheit ist ja ein Seyn für den Geist) oder er vermittelt es mit ihm, er ist die Affirmation, Bewahrheitung des Ausgedehnten für das Ich, auf welches er es sich beziehen läſst.

b) Gott ist bei Cartesius eine Substanz, ja die Substanz im eigentlichen Sinne, denn es kann nur eine Substanz gedacht werden, die wirklich gar keines andern Dinges bedarf. Wenn dies ist, so ist Gott damit wesentlich verschieden von den Substanzen zweiten Ranges, damit auch von dem, was das Wesen dieser Substanzen constituirt. Er ist eine dritte, eine eigne Substanz, die weder denkend noch ausgedehnt ist. Dies spricht Cartesius schon darin aus, daſs er sagt: Nichts komme den Creaturen und Gott in gleichem Sinne zu, aber er spricht dies noch deutlicher aus. Die Kör-

perlichkeit spricht er Gott geradezu ab, weil sie Theilbarkeit, d. h. Unvollkommenheit, involvire, und was das Denken betrifft, so hat er da, wo er es Gott zuschreibt, es als ein vom menschlichen wesentlich verschiedenes gesetzt *), also dieses auch von Gott negirt. Gott ist die unendliche Substanz, die selbstständig da steht, denn sie bedarf allein keines andern Dinges. Sie ist unmittelbar vorgefunden, indem ihre Idee sich unmittelbar im Ich findet, sie selbst also sich dem Ich einpflanzt, welches nicht durch eigne (abstrahirende) Thätigkeit diese Idee bilden und von dieser zur Erkenntnifs der unendlichen Substanz kommen kann.

c) Während es das Interesse dieses Standpunkts fordert, das Ich so selbstständig zu fassen, dafs auf die Frage was ist, wie verhält sich das Ich? — geantwortet werden mufs: Ausschliefsend, — während dessen geht dasselbe Interesse darauf, die Frage: was ist das Ausgedehnte? so zu beantworten: Das Ausgedehnte ist Gesetztes. Als solches erscheint es, indem die unendliche Substanz als das, das Ausgedehnte Setzende gefafst und die *res extensa* eine *res a Deo creata* wird. Ganz eben

*) Princ. phil. p. I. No. 23.

so aber, wie mit der Selbstständigkeit des Ich auch auch die des Ausgedehnten gesetzt war, eben so auch mit dem Gesetztseyn des Ausgedehnten das des Ich, und die *res cogitans* wird auch eine *res a Deo creata.* Die Vermittlung des Ausgedehnten mit dem Ich erfolgte, indem das Ausgedehnte von Gott für das Ich gesetzt wird, damit ist das Ausgedehnte ein (wenn auch nicht vom Ich so dennoch) Gesetztes, damit mufs auch, wegen der gleichen Berechtigung, das Ich ein eben so Gesetztes seyn; mit der Selbstständigkeit des Ausgedehnten fällt also auch die des Ich. — Nun war aber, nur, weil sie beide selbstständig sind, ihr Verhältnifs gegenseitiges Ausschliefsen, sind sie aber nicht mehr selbstständige, so kann auch ihr Verhältnifs nicht mehr gegenseitiges Ausschliefsen seyn, denn sie sind beide unselbstständige, die als solche Eins sind. Damit fallen sie nach Cartesius „unter den gemeinsamen Begrif, dafs sie Dinge sind, die zu ihrer Mitwirkung nur Gottes bedürfen." Dieselben Seiten also, welche zuerst sich entgegengesetzt waren, (im *sum cogitans*) sind durch dies zweite Princip wirklich vereinigt, und es fallen itzt unter einen Begrif dieselben Substanzen, deren wesentliches Merkmal vorher war,

dafs sie wirklich verschieden sind, d. h. nichts Gemeinsames haben. Das ausschliefsende Verhalten des Ich zum Ausgedehnten war nun das Denken als Zweifeln, damit also, dafs dies ausschliefsende Verhältnifs aufgehört hat, damit ist denn auch der absolute Zweifel aufgehoben, und wenn das erste Princip diesen Zweifel unterstützte und beide Seiten in gegenseitiger Selbstständigkeit fixirte, so stellt dagegen das zweite Princip sie in der gleichen Unselbstständigkeit dar, und vernichtet so ihren Unterschied, d. h. den Zweifel. —

3. Obgleich p. 126 schon festgestellt wird, was in dieser Darstellung mit dem Worte Princip bezeichnet werden soll, und es deswegen keiner Entschuldigung oder Rechtfertigung bedarf, dafs hier die beiden eben betrachteten Punkte in der Philosophie des Cartesius als die Principien betrachtet sind, so möge dennoch hier, wo noch gezeigt werden mufs, dafs die beiden Principien sich so zu einander verhalten, wie es im §. 13 deducirt ward, zugleich darauf hingewiesen werden, dafs Cartesius selbst darin die Principien seiner Philosophie findet.

a) *Cogito ergo sum* ist das Princip aller Gewifsheit. Eine Duplicität der Principien

deutet Cartesius selbst an, indem er in dem Brief der an den Uebersetzer der *Princ. phil.*, der ihnen als Vorrede vorangesetzt ist, selbst die Existenz des denkenden Ich als das erste Princip angibt. Eben so im 118. Briefe des ersten Theils sagt er, dafs dieser Satz das erste Princip sey, welches dazu diene, alle Dinge zu erkennen. Es ist also nur *principium cognoscendi*, dasjenige Princip, welches jeder Gewifseit zu Grunde liegt, und auf das sich jede Gewifsheit gründet. Dies spricht Cartesius in der oben angeführten Stelle der Vorrede so aus: *ex quo (principio) sequentia quam evidentissime deduxi.* In der That entwickelt Cartesius den Satz, welcher die Seele des Fortgangs ist, dafs alles klar Erkannte wahr sey, eben nur aus diesem Principe. Spinoza weist, im Einzelnen consequenter, nach, wie der Satz, dafs aus Nichts Nichts werde, der zum Beweise des Daseyns Gottes so wichtig ist, nur aus diesem Principe folge, — kurz, Alles zeigt, dafs Alles nur gewifs ist, wenn es so wahr ist, als die Existenz des zweifelnden, denkenden Ich. Wenn nun die Gewifsheit aller Dinge nur von der Gewifsheit des ersten Principes abhängt, so auch die Gewifsheit Gottes, daher denn Cartesius an der eben angeführten Stelle die nä-

here Bestimmung dessen, was er aus dem ersten Princip entwickelt habe, so macht: *videlicet, Deum esse etc.* Also auch die Existenz Gottes wird nur gewifs, indem sie auf die Gewifsheit des Ich reducirt wird. Bei allen drei Beweisen für das Daseyn Gottes, welche Cartesius anführt, liegt entweder der Satz: Alles, was klar erkannt wird, ist wahr, oder der: Aus Nichts wird Nichts, zu Grunde, dafs aber beide ihre Geltung nur durch das Princip *cogito ergo sum* haben, ist in der Darlegung p. 162 und 164 gesagt, und so kann denn ohne dies erste Princip nicht einmal das Daseyn Gottes gewifs seyn, also, was die subjective Geltung betrifft, (die unmittelbare Gewifsheit) steht das erste Princip obenan.

b) Gott ist das Princip des Seyns. Auch dieses ergibt sich nicht nur aus dem Gesagten, worin nachgewiesen ist, welche Stellung Gott in dem Systeme des Cartesius hat, sondern an derselben Stelle der Vorrede sagt Cartesius ausdrücklich, nachdem er nur von der Selbstgewifsheit des Ich und von Gott gesprochen hat: *haec omnia mea principia sunt, quibus ..... utor,* Er nennt also ausdrücklich Gott als ein Princip seiner Philosophie, und zwar sey er der erste, der diese, oh-

gleich anerkannten Wahrheiten, zum Princip der Philosophie gemacht habe. — Was für ein Princip hier Gott ist, darüber kann kein Zweifel Statt finden. Princip der Gewifsheit ist *cogito ergo sum,* in diesem Princip wurzelt sogar die Gewifsheit Gottes, also kann Gott nur seyn *principium essendi* und als solches bezeichnen ihn denn alle die Ausdrücke, die bei Cartesius vorkommen: *auctor omnium rerum, fons, creator etc.* Was die Gewifsheit betrifft, ist Gott abhängig, was das Seyn, ist er der allein Selbstständige, er bedarf nicht irgend einer Ursache, er ist Ursache seiner selbst, und Ursache aller Dinge. Alles Seyende hat seinen Grund in Gott und besteht nur durch Gott so lange, als er es in jedem Augenblick von Neuem schafft; also die absolute Abhängigkeit alles Seyenden von Gott ist damit ausgesprochen. Was ist, das ist durch Gott gesetzt.

c) Ist aber so Alles lediglich durch Gott gesetzt, und Gott die Ursache von Allem, so mufs er, wie er an sich Ursache seiner selbst ist, auch für uns Ursache seiner selbst seyn, d. h. er mufs auch dem Wissen des Menschen sich selbst setzen, nicht für es gesetzt s[illegible]. Mit andern Worten, auch die Gewifsheit Gottes mufs in Gott ihren

Grund haben. Dies hat nun Cartesius allerdings ausgesprochen, indem er die Idee Gottes, aus deren Perception wir auf das Daseyn Gottes schliefsen, uns von Gott gegeben seyn läfst. Gott gibt uns die Idee Gottes, sie ist uns *indita*, *innata*, *ingenita*, und da aus der Idee Gottes seine Gewifsheit folgt, so ist er auch Ursache seiner Gewifsheit, und auch die Gewifsheit Gottes hängt von ihm ab. Wie ist dies nun aber mit dem Vorhergesagten zu vereinigen? Dort war die Gewifsheit Gottes als von der Gewifsheit meiner selbst abhängig dargestellt, als abhängig von dem *principium cognoscendi*. Hier wird gesagt, dafs sie abhängig sey von Gott. Ist denn nun etwa er das *principium cognoscendi* geworden, oder ist die Gewifsheit Gottes itzt von *cogito ergo sum* nicht mehr abhängig? — Dieser scheinbare Widerspruch läfst sich bei Cartesius ganz auf die p. 150 u. 151 angedeutete Weise. Nämlich Gott ist das *principium* (*essendi*) auch für das unmittelbar gewisse *principium cognoscendi*. Auch *cogito ergo sum* ist nur durch Gott gesetzt, auch dies ist eine *idea innata*. Ich ist seiner bewufst, weil das Selbstbewufstseyn ihm angeboren, d. h. von Gott ihm gegeben ist, so ist also die Gewifsheit Gottes allerdings von Gott

gesetzt, aber nur mittelbar. Zuerst ist nur gewifs das erste Princip — *sum cogitans* —, dann wird daraus bewiesen das zweite Princip — Gott —, von diesem Princip zeigt sichs, dafs es das Alles Setzende ist, also ist auch das, was zunächst das Erste war, nur das Gewisseste, das seine Realität, sein Seyn, auch nur von Gott hat. So wahr Ich ist, so wahr ist Gott, denn Ich ist das Princip aller Gewifsheit, aber nur durch Gott ist das Ich, und so ist auch das erste Princip nur eine durch Gott gesetzte, d. h. angeborne Wahrheit. Also ganz, wie sich dort, p. 150 seq., ergab, ist das Verhältnifs der beiden Principien dieses, dafs das Gewissere das objectiv niedrigere ist, während das objectiv höhere, wodurch das niedere, wie alles Andere, ist, seine Gewifsheit vom niederen entlehnen mufs. —

Hier wären nur in kurzen Grundzügen alle die §. 12. u. 13. deducirten Bestimmungen nachgewiesen. Es bleibt nun noch übrig, was p. 267 angedeutet ward hinsichtlich der Folgerichtigkeit, den Cartesius in Schutz zu nehmen, und zu zeigen, wie seine übrige Lehre mit den aufgestellten Grundlagen zusammenstimmt. Dies bleibt dem folgenden §. aufbehalten. Hier mufs nur noch, so wie beim

Vorhergehenden, kürzlich darauf Rücksicht genommen werden, was hinsichtlich der beiden Principien dem Cartesius für Vorwürfe sind gemacht worden. Ast und Rixner (a. a. O.) machen wiederum fast gleichlautend ihm den Vorwurf, dafs „es ein sich selbst zerstörendes Beginnen sey, vom Endlichen als einem für sich bestehenden auszugehn, um von da aus zum Unendlichen sich zu erheben.“ Dieser Vorwurf nimmt sich bei Rixner etwas sonderbar aus, da er gleich darauf p. 52 der Fr. v. Staël beistimmt, welche von Cartesius sagt: „Immer bleibt ihm das Verdienst, der Erste gewesen zu seyn, der vom endlichen Subject-Object des Selbstbewufstseyns sich zum Anschauen des ersten Unendlichen aufschwang,“ — wo also der Tadel als Lob wiederholt wird. Aber wenn man darüber hinwegsieht, so läfst sich gegen den Vorwurf mancherlei anführen. Erstlich und ganz besonders der nothwendige Standpunkt des Cartesius, der von dem Ich als Selbstständigem und Ausschliefsendem ausgehn mufste, was hier nicht weiter zu erörtern ist, da es zur Genüge geschehen ist, dann aber, dafs auf diesem Standpunkt der Entwicklung, wo die auszuführende Aufgabe der ganzen neuern Geschichte zwar aufgestellt ist, aber

nicht gelöst werden kann, das Princip der Gewifsheit und des Seyns auseinander treten. Nur als das Princip der Gewifsheit steht das Ich da, und nur so wird von ihm ausgegangen, nicht aber, wie Ast meint, hat es die Würde eines Princips des Seyns. Die unendliche Substanz ist freilich zuerst bei Seite geschoben, weil sie zunächst nicht Princip aller Gewifsheit ist, sie tritt nachher wiederum hervor als das Alles Setzende, — indefs liegt hierin kein andrer Widerspruch als der, welcher überhaupt in diesem ganzen Standpunkte liegt, und darin besteht, dafs dies System der Anfang einer neuen Entwicklung ist, — ein jeder Anfang enthält aber den Widerspruch, d. h. den Trieb der Entwicklung — die gleiche Berechtigung der zu vermittelnden Seiten und zugleich das Grundprincip des Protestantismus sind es, welche die Duplicität der Principien und ihre eigenthümliche Stellung zu einander nothwendig machen. Der Ausdruck, den Ast und viele Andere von Gott in diesem Systeme brauchen, dafs er ein *Deus ex machina* sey, ist nicht unpassend, da er hervortritt als der den Conflict des Ichs und des Ausgedehnten, der von keinem von beiden kann aufgelöst werden, vermittelnde. Aber wenn, wie hier, die Vermittlung als

ein *Deus ex machina* hervortreten muſs, so ist damit kein Tadel ausgesprochen. — Was ferner den Vorwurf betrifft, den viele Zeitgenossen, namentlich Gassendi, dem Cartesius machten, und welchen Tennemann und Rixner als „einen unwiderleglichen“ wiederholen, daſs es nämlich ein Cirkel sey, aus der Gewiſsheit seiner selbst das Daseyn Gottes zu beweisen, nachher aber alle Gewiſsheit davon abhängig zu machen, daſs man Gottes gewiſs sey, so widerlegt sich dieser leicht, wenn man zweierlei nicht auſser Acht läſst. Das Erste hat, wenn gleich in ungeschickter Form, Cartesius selbst, s. oben p. 176 u. ff., richtig hervorgehoben. Es muſs nämlich nicht der Unterschied auſser Acht gelassen werden zwischen dem, was unmittelbar gewiſs, und dem, dessen Gewiſsheit eine vermittelte ist. Unmittelbar gewiſs ist nur die Existenz des Ich, mit dieser ist alles Andere bezweifelt. Soll nun das Andere auch gewiſs seyn, so muſs das, was es ungewiſs macht, d. h. der Zweifel, aufgehoben werden, dann ist aber seine Gewiſsheit eine, durch Aufhebung des Zweifels, vermittelte. Also kann es von allem Uebrigen nur eine Gewiſsheit geben durch das, was den Zweifel aufhebt, d. h. Gott (s. oben p. 291), also

ist er das Princip aller (vermittelten) Gewifsheit. Dies ist das Wesentliche in der oben erwähnten Vertheidigung des Cartesius, die allerdings in einer sehr unwissenschaftlichen Form geführt ist. Zweitens aber, wenn man nun daraus, dafs Gott Princip aller Gewifsheit geworden ist, folgern wollte, dafs man auch der eignen Existenz nicht gewifs seyn könne, ohne Gottes gewifs zu seyn (wie denn die Gegner das gethan haben), so ist zu viel gefolgert. Nämlich Gott ist allerdings, insofern als er die Selbstgewifsheit dem Menschen gegeben hat (die Idee des Ich uns angeboren ist), Princip auch dieser Idee, aber nur Princip des Seyns dieser Idee, nicht ihrer Gewifsheit; (an sich ist die Idee durch Gott, nicht aber für uns). Er ist unmittelbar Princip ihres Seyns, und nur dadurch, d. h. mittelbar ist auch die Gewifsheit durch ihn gesetzt (s. oben p. 150). (So ist, um an einem Beispiele dies deutlich zu machen, im Physikalischen das Gesetz der Grund (Princip des Seyns) der einzelnen Phänomene, aber Erkenntnifsgrund (Princip der Gewifsheit) des Gesetzes sind die Phänomene. Obgleich nur durch das Gesetz die Phänomene sind, so weifs ich doch nur durch die Phänomene von dem Gesetz. Da aber ohne das

Gesetz die Phänomane nicht wären, so ist das Gesetz (mittelbar) auch Grund meines Wissens von ihm.) — Wenn endlich Feuerbach a. a. O. p. 251 es eine „unverzeihliche Inconsequenz nennt, daſs Cartesius auf den Geist, dessen Seyn unmittelbar Eins ist mit seinem Denken, die Vorstellung des Erschaffens, und die triviale Bemerkung anwende daſs er ein abhängiges und unvollständiges Wesen sey," so kann ich nur auf das Vorhergehende zurückweisen, wo ich glaube genügend dargethan zu haben, daſs, wie zuerst beide Seiten des Gegensatzes als selbstständig erscheinen muſsten, eben so sie jetzt sich als unselbstständig erweisen mussen. Kann man das eine Inconsequenz nennen, daſs Cartesius nicht bei der einen Bestimmung stehn blieb, womit er seinem Standpunkt nicht entsprochen hätte? —

§. 24.

Fortsetzung *).

Bis auf Einiges, was in individuellen Schwächen des Cartesius seinen Grund hat, ist das Meiste, was man als Mangel sowol im

*) Vgl. oben p. 262.

physikalischen und physiologischen, als auch im ethischen Theile seiner Philosophie getadelt hat, nothwendige Folge seines Standpunkts.

1. Man hat dem Cartesius seine corpusculare Physik zum Vorwurf gemacht und Rixner wiederholt, wie es scheint beistimmend, die Kritik des Giambattista Vico, welcher behauptet, dafs sie durchaus nicht zu der Metaphysik des Cartesius passe. Was nun ihren sonstigen Werth oder Unwerth betrifft, möge dahin gestellt bleiben, hier ist sie gerechtfertigt, sobald sich zeigt, dafs sie aus der philosophischen Grundlage nothwendig folgt, und da läfst sich, allerdings im Widerspruche mit der Ansicht des geistreichen Vico, zeigen, dafs mit des Cartesius Metaphysik nothwendig eine solche corpusculare Physik gesetzt ist. — Wird das festgehalten, dafs das Wesen der Materie nur in der Ausdehnung besteht, so ist damit eine rein quantitative Betrachtungsweise der Natur gegeben. Alle physikalischen Qualitäten werden von der Materie negirt, und es bleibt die Materie nur so übrig, wie sie Object der Mathematik ist, wie Cartesius selbst das bekennt. Alle Bestimmungen also, die sich an dieser Materie finden, können nur solche seyn, die

aus dem Begriff der Ausdehnung folgen. Diese Bestimmungen, die räumlichen Bestimmungen, der Materie sind zuerst vornehmlich das Bestehen aus Theilen, und was sogleich damit gesetzt ist, ruhiges Verhalten der Theile zu einander, d. h. Lage und Gestalt, und Veränderung dieses Verhältnisses, d. h. Bewegung. Alle diese Bestimmungen sind aber nur der Möglichkeit nach im Ausgedehnten. Würde es selbst sich diese Bestimmungen geben, so müfste dazu in ihm eine Kraft, d. h. eine qualitative Beschaffenheit seyn. Es sind also jene Bestimmungen der Materie: Theilbarkeit, Figurabilität und Beweglichkeit. Sollen diese nur der Möglichkeit nach gegebenen Bestimmungen *actu* gesetzt werden, so mufs dies geschehn durch eine äufserliche Kraft, die jene in dem Ausgedehnten liegenden Bestimmungen wirklich macht. Dies wird nun vorgestellt als ein zeitlicher Act. Gott theilt die Materie, gibt Gestalt und Bewegung den Theilen. (Dafs dies aber nur die im Ausgedehnten an sich schon liegenden Bestimmungen sind, zeigt sich darin, dafs Gott der Materie nicht etwa Schwere etc. gibt.) — Was nun diese Theile selbst betrifft, so ergibt sich für sie aus dem aufgestellten Begriff Folgendes ganz nothwendig: Weil

sie als Theile der ausgedehnten Materie, Materie und also ausgedehnt sind, sind sie nicht als Atome zu betrachten, sondern als theilbare *corpuscula* von bestimmter Gröfse, — ferner; in der Materie liegt nur Figurabilität überhaupt, die bestimmte Gestalt ist der Materie äufserlich und zufällig, nur diejenige Form, welche eine sich selber setzende und selber ergreifende Kraft voraussetzt, können sie nicht haben. Die Ur-Theilchen sind also nicht rund, und wo sie es werden, werden sie es mechanisch durch Abreiben von Aufsen, nicht durch eine Kraft, welche sie in einem Centro ideal setzt, endlich: wie die Bewegung ihnen äufserlich war, so bleibt sie es, die Bewegung ist keine den Körpern eingepflanzte Kraft, ist überhaupt keine Action der Körper, sondern nur Veränderung des räumlichen Verhältnisses zwischen zwei Körpern, also immer von Aufsen neu hervorgebracht, — Gott erhält die Bewegung und erhalteu ist neu schaffen. — Wenn daher Feuerbach a. a. O. p. 274, 275 als Hauptmangel der Cart. Naturphilosophie dies anführt, „dafs sie die Bewegung, welche eben die Indifferenz des blofsen Ausgedehntseyns aufhebe, nur äufserlich mit der Materie verbinde, und es verkenne, dafs sie objectives Bedürfnifs der Materie selbst sey," —

so ist bei allem dem Geistreichen, was F. dort sagt, doch in diesen Worten selbst solchem Tadel das Urtheil gesprochen. Eben weil die Bewegung als immanente Bestimmung der Materie ihr bloſses Ausgedehntseyn aufhebt, eben weil, wie F. nachher sagt, die Bewegung die Materie gewissermaſsen vergeistigt, eben deswegen kann sie nicht der Materie immanent seyn. Denn die Materie auf diesem Standpunkte ist nur Ausgedehntes und Negation alles Geistigen. Jener Tadel geht also wiederum daraus hervor, daſs der Standpunkt des Cart. nicht in seiner Nothwendigkeit begriffen ist. —

2. Eben so ist in der Ansicht des Cartesius von allen organischen Gebilden der Natur Vieles anstöſsig gefunden, was allerdings auf den ersten Anblick befremdend erscheint. Alles, was ihm in dieser Hinsicht vorgeworfen worden ist und vorgeworfen werden kann, möchte sich auf folgende drei Punkte zurückführen lassen: erstlich die rein mechanische Ansicht von der Entwicklung alles Organischen (vom Wachsen), dann, was den thierischen Organismus betrifft, die Ansicht, daſs die Thiere nur Maschinen seyen, endlich seine Lehre von der Verbindung des menschlichen Körpers mit der Seele, und einem Sitze der letztern in jenem. —

Dem Cartesius ist das Wachsen nur eine mecha nische Vermehrung, ein Hinzutreten kleiner Theil welche, indem sie sich accumuliren, den wachsen den Körper vergröfsern. Das ist sowol bei de Pflanzen der Fall *), als auch bei dem thierische und menschlichen Körper, welcher so lange wächs als gewisse Poren gewisse kleine Körperchen, di sich aus dem Blute absondern, durchläfst, und au hört zu wachsen, wenn diese Poren im höhern Alter zu eng werden **). So fremd und abstofsen eine solche Theorie uns seyn mag, so ist sie doch nur eine nothwendige Consequenz davon, wa Cartesius ausgesprochen hat, dafs die Gröfse und Ausdehnung eines Körpers mit ihm so Eins ist, dafs mit der Veränderung jener er selbst nicht mehr derselbe wäre. Jeder Körper also, der in sich die Kraft hätte zu wachsen, d. h. aus sich sich zu entwickeln, wäre in der That sein eigner Schöpfer, und wäre einer, dessen Wesen noch etwas Anderes wäre als die Ausdehnung allein. — Was nun die beiden andern oben bemerkten Punkte betrifft, so ist schon oben p. 278 daran erinnert,

---

*) Princ. phil. P. IV. No. 201.

**) Tractat. de homine art. 9.

dafs die Vereinigung von Leib und Seele hier nur eine gewaltsame Zusammensetzung beider seyn kann, in welcher zwei, sonst ganz selbstständige, Factoren zusammenkommen, eine Zusammensetzung durch die Macht, welche überhaupt das Aufheben ihres gegenseitigen sich Ausschliefsens ist, d. h. durch Gott. Durch Gottes Willen tritt also zu dem selbstständigen Leibe das Denken hinzu. Der selbstständige Leib ist eine fertige Maschine, in welcher durch das Hinzutreten der denkenden Seele Nichts geändert wird, nur dafs durch sie (gleichsam durch eine neu hinzugebrachte Feder) gewisse Bewegungen mehr hervorgebracht werden können; das Räderwerk der Maschine bleibt wie es war. Nur das Denken unterscheidet darum diese Maschine von jeder andern, daher denn nothwendig die Thiere, wenn sie nicht Selbstbewufstseyn, Ich, Denken seyn sollen, indem sie dieses specifischen Unterschiedes beraubt sind, mit allen andern Maschinen einen gleichen Rang einnehmen. — Im Menschen aber, in welchem das Denken mit einer solchen Maschine verbunden ist, wird diese Verbindung eine solche seyn müssen, die durchaus nicht den Argwohn aufkommen läfst, als seyen beide Factoren Eines, nur von verschiedenen Seiten betrachtet.

[illegible] wird ihre Selbstständigkeit sich darin [illegible], da sie einmal verbunden seyn sollen, Verhältnifs nicht ein gegenseitiges Durchdringen sondern nur ein Berühren an einem Punkte. ist ein einziger Punkt, in welchem die Seele ihren Sitz hat *) im eigentlichen Sinn, im ganzen Körper ist sie nur durch die Verbindung mit diesem einen Punkte. Rixner bemerkt deshalb ganz richtig a. a. O. p. 45. Anm., dafs die Frage nach dem Sitz der Seele nur verschwinden könne in der Philosophie, welche Seele und Leib nicht als selbstständige Substanzen betrachte. Wo sie nun so betrachtet werden müssen, ist damit auch die Lehre von einem Sitz der Seele gegeben.

3. Wenn diese beiden Vorwürfe daraus hervorgegangen sind, dafs die Gegner eine andere, höhere, philosophische Ansicht hatten, mit welcher sie dem Cartesius entgegentraten, so sind andere von einem andern Standpunkt her ihm gemacht worden, nämlich von Seiten der Erfahrung, und

*) Wenn gleich Cartesius einmal behauptet (de pass. art. 30), man dürfe dies eigentlich nicht sagen, so ist damit nur die völlige Isolation vom übrigen Körper geleugnet, die Seele denkt aber nur an diesem Punkte, und nur insofern sie denkt, ist sie.

was bereits Vico *) in Hinsicht des Physiologischen bemerkt hat, haben Andre gegen die ganze Physik des Cartesius geltend gemacht, nämlich dafs seine Hypothese nicht mit den Phänomenen der Natur in Einklang stehe, und dafs er diesen Gewalt anthue, um einen solchen Einklang hervorzubringen. Dies kann nun durchaus nicht geleugnet werden. Aber auch dies möchte gewissermafsen entschuldigt werden können. Die Geschichte der Naturwissenschaften zeigt uns, dafs immer der Erfahrung Gewalt angethan wird, wenn man in allen Gebieten nur eine Kraft, oder wie man es nennen mag, finden will, und alle qualitativen Unterschiede der verschiednen Gebiete ignorirt. Bei dem Organischen springt es am meisten in die Augen, dafs man die Erscheinungen im Organismus verstümmelt, wenn man sie nur aus den Kräften und Processen erklären will, welche die, dem Unorganischen eigenthümlichen, sind. Was in der niedrigern Sphäre seine volle Bedeutung hat, genügt für die höhere nicht mehr, und wo es auch pafst, ist es nicht erschöpfend. (So mufs man

---

*) Giambattista Vico Grundzüge einer neuen Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker, übers. v. Weber. Lpz. 1822. p. 58.

Vielmehr wird ihre Selbstständigkeit sich darin zeigen, dafs, da sie einmal verbunden seyn sollen, ihr Verhältnifs nicht ein gegenseitiges Durchdringen ist, sondern nur ein Berühren an einem Punkte. Es ist ein einziger Punkt, in welchem die Seele ihren Sitz hat *) im eigentlichen Sinn, im ganzen Körper ist sie nur durch die Verbindung mit diesem einen Punkte. Ritter bemerkt deshalb ganz richtig a. a. O. p. 45. Anm., dafs die Frage nach dem Sitz der Seele nur verschwinden könne in der Philosophie, welche Seele und Leib nicht als selbstständige Substanzen betrachte. Wo sie nun so betrachtet werden müssen, ist damit auch die Lehre von einem Sitz der Seele gegeben.

3. Wenn diese beiden Vorwürfe daraus hervorgegangen sind, dafs die Gegner eine andere, höhere, philosophische Ansicht hatten, mit welcher sie dem Cartesius entgegentraten, so sind andere von einem andern Standpunkt her ihm gemacht worden, nämlich von Seiten der Erfahrung, und

*) Wenn gleich Cartesius einmal behauptet (de pass. art. 30), man dürfe dies eigentlich nicht sagen, so ist damit nur die völlige Isolation vom übrigen Körper geleugnet, die Seele denkt aber nur an diesem Punkte, und nur insofern sie denkt, ist sie.

was bereits Vico *) in Hinsicht des Physiologischen bemerkt hat, haben Andre gegen die ganze Physik des Cartesius geltend gemacht, nämlich dafs seine Hypothese nicht mit den Phänomenen der Natur in Einklang stehe, und dafs er diesen Gewalt anthue, um einen solchen Einklang hervorzubringen. Dies kann nun durchaus nicht geleugnet werden. Aber auch dies möchte gewissermafsen entschuldigt werden können. Die Geschichte der Naturwissenschafteu zeigt uns, dafs immer der Erfahrung Gewalt angethan wird, wenn man in allen Gebieten nur eine Kraft, oder wie man es nennen mag, finden will, und alle qualitativen Unterschiede der verschiednen Gebiete ignorirt. Bei dem Organischen springt es am meisten in die Augen, dafs man die Erscheinungen im Organismus verstümmelt, wenn man sie nur aus den Kräften und Processen erklären will, welche die, dem Unorganischen eigenthümlichen, sind. Was in der niedrigern Sphäre seine volle Bedeutung hat, genügt für die höhere nicht mehr, und wo es auch pafst, ist es nicht erschöpfend. (So mufs man

*) Giambattista Vico Grundzüge einer neuen Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker, übers. v. Weber. Lpz. 1822. p. 58.

den Begrif des Lebens verkümmern, wenn ma das Leben nur als Verbrennungsprocefs anseh will, das ist es auch, aber es ist viel mehr al nur dies.) — Eben so aber wie ein solcher Unter schied sich zwischen dem Organischen und Unor ganischen zeigt, so scheiden sich bei näherer Be trachtung in jedem dieser Gebiete wiederum ge wisse Sphären gegen einander ab, und wenn man was in der einen das Princip ist, auch in der an dern will geltend machen, und die Differenz über sieht, so wird die Erfahrung eines solchen Bemü hens spotten. — Nun ist der Standpunkt des Cartesius ein solcher, der jede qualitative Verschiedenheit negirt; wo sie sich zeigt, mufs sie abgeleugnet und mit der Voraussetzung in Einklang gebracht werden, und so sehen wir, dafs mit dem Standpunkt des Cartesius eine unbefangne Ansicht der Phänomene nicht vereinbar ist. Eine solche kann erst erwartet werden, wo über diesen Standpunkt des philosophischen Bewufstseyns hinausgegangen ist. Die Physik des Cartesius leidet darum an allen den Fehlern, an welchen eine jede leiden wird, die an die Betrachtung der Natur mit dem Vorurtheil geht, dafs jede Verschiedenheit aller Erscheinungen nur in einer verschiedenen mechani-

;hen Bewegung ihren Grund habe, — nur findet ier der grofse Unterschied zu Gunsten des Carısius Statt, dafs ihm der vom Geist der Geschichte ufgetragene Standpunkt zur Entschuldigung geeicht.

4. Man hat es endlich öfter ausgesprochen, uch wohl bedauert, dafs Cartesius uns keine Ethik achgelassen habe, wozu er nicht lange genug geebt habe, und von dieser Seite pflegt man seine Philosophie als unvollendet anzusehen. Indefs möchte wohl der Verlust nicht sehr bedeutend seyn, auf keinen Fall aber so bedeutend, dafs man von einem Unvollendetseyn des Systems sprechen kann. Es ist nicht zu leugnen, dafs sich hinsichtlich des Ethischen sehr wenig in seinen Schriften vorfindet, aber dies Wenige ist gerade das Wesentliche, ja das einzig Wesentliche, was die Ethik des Cartesius enthalten konnte. Die Physik ist dem Cartesius Grundlage der Ethik *). Erst mufs die Lehre vom Physischen vorgetragen seyn, ehe die eine Seite der Cartesischen Ethik dargelegt werden kann, dies ist ihre negative Seite, nämlich das Verhalten

*) Veritates physicae fundamentum altissimae et perfectissimae Ethicae. Ep. 3. Part. I.

des Geistes zum Physischen. Wie sich aus dem Cartesischen Begrif des Geistes, und seiner Verbindung mit dem Leibe vermuthen liefs, ist diese Seite der Ethik: die Herrschaft über das Leibliche (das negative Verhalten dagegen), die Beherrschung der Affecte ist von dieser Seite die ethische Forderung, die Cart. in seiner Abhandlung *de passionib.* an den Menschen gestellt hat. — Die positive Seite seiner Ethik ist die, welche das Verhältnifs des Geistes zu sich selbst bestimmt. Da ist die sittliche Forderung die der abstracten Uebereinstimmung mit sich selbst. Der Wille, tugendhaft zu leben, und die daraus folgende Ruhe des Gewissens *) ist das Ziel, das sich der Mensch vorzusetzen hat, Festigkeit und Standhaftigkeit des Vorsatzes, stets nur zu thun, was man für Recht erkannt hat **), denn die Sünde kommt nur aus dem Wanken, — das sind die Bestimmungen, welche Cartesius in seinem Briefe an die Königin von Schweden als die sittlichen Forderungen hinstellt. Aehnlich in seiner Zueignungsschrift an die Princessin Elisabeth von der Pfalz: Was man als das

*) Ep. I. P. I. ad reginam Sueciae p. 1.
**) ibid. p. 2.

Beste erkannt hat, thun, ist weise *). — Diese Forderungen sind rein formell, es sind keine objectiven Bestimmungen gegeben, was recht, was sittlich sey, es können auch auf diesem Standpunkt keine gegeben seyn. Ist der Geist nur Selbst, — und als das ist er auf dieser Stufe gefafst — so kann die sittliche Forderung nur dahin gehn, dafs das Selbst mit sich übereinstimme, und die ganze Ethik ist nur eine Forderung des moralischen Egoismus und der Selbstgenügsamkeit. Sey was du willst, nur sey dir selber treu. — Mit diesem rein formellen Grundsatz ist aber auch die ganze Ethik erschöpft, jede objective Bestimmung, welche Cartesius noch hinzugefügt hätte, — wie er denn einige sehr ehrenwerthe in der *diss. de method.* gegeben hat, — wären nur von Aufsen dazu gekommen, nicht aus ihm entwickelt, und wir müssen darum sagen, dafs die Ethik des Cartesius allerdings vollendet ist. —

5. Namentlich an das zuletzt Bemerkte hat man denn endlich einen Tadel geknüpft, der nicht sowol das System, als das Individuum trifft. Man hat nämlich gesagt, Cartesius habe aus Furcht seine

*) Epistola dedicatoria.

ethischen Lehren nicht bekannt gemacht, und hat daraus viele Folgerungen hinsichtlich seines Characters gezogen, der sich von solchen äufserlichen Rücksichten leiten liefs. Was man in dieser Hinsicht ihm nachgesagt hat, werde ich noch kurz berühren, wenn erst ein Abrifs von seinem Leben gegeben ist.

§. 25.

Der Zeitpunkt, der im §. 14 bezeichnet worden ist als der, in welchem die neuere Philosophie in's Leben tritt, ist die Zeit des dreifsigjährigen Krieges. In dieser Zeit stellte René Descartes sein System auf.

1. Es kann natürlich hier nicht eine genaue Darlegung aller Verhältnisse jener Zeit gegeben werden; nur einzelne ganz kurze Blicke auf die verschiedensten Gebiete des menschlichen Geistes sollen zeigen, wie das neue Princip in ihnen allen sich um diese Zeit geltend gemacht hat:

Ein ganzes Jahrhundert vorher war das neue Princip in der Religion geltend gemacht worden. Kämpfend gegen die Uebermacht des Bestehenden, gelang es ihm erst spät, Anerkennung zu finden. Freilich war schon im Religionsfrieden diese ausge-

sprochen, und das neue Princip war auch darin anerkannt, dafs die Kirche bei allen halben Maafsregeln, die sie ergrif, es doch zugab, es bedürfe einer Revision und Reformation. Aber jenes war nur eine erzwungene Anerkennung, mit der es nicht rechter Ernst war, und das Tridentinum ward gehalten, nur um etwas zu beschwichtigen. Wirklich anerkannt aber, durch die That für ein berechtigtes und vernünftiges erklärt ward es erst da, als die verschiedne Confession nicht mehr ein Hindernifs war der Freundschaft. Obgleich in seinem Beginn anscheinend ein Religionskrieg, ist der dreifsigjährige Krieg die Zeit, wo dies Statt fand, da sehen wir zuerst Bündnisse zwischen Katholiken und Evangelischen. Frankreich unterstützt die Protestanten, Sachsen trennt sich von den Schweden, katholische Mächte lassen die Güter der Kirche säcularisiren. — Ganz gleichzeitig mit der Reformation in Deutschland, macht im Lande der Kunst das neue Princip sich geltend in dieser. Leo *) hat nicht ganz Unrecht, wenn er die Künstler die Reformatoren Italiens nennt. Die Kunst emancipirt sich von der Herrsehaft der Kirche, zum Theil

*) Gesch. der ital. Staaten, p 37.. Hamburg. Perthes 1829.

durch das Studium der klassischen Kunstwerke erlangt sie Selbstständigkeit, sie wird Selbstzweck und mythologische, geschichtliche, landschaftliche Gegenstände zieht sie in ihr Bereich. Zwar bald vergeht die Stunde, in welcher die Blüthe der Kunst sich in ihrer Pracht zeigt; aber auch noch in dem Verfall, der in dem von uns bezeichneten Zeitpunkt sich schon zeigt, zeigt sie ihre Selbstständigkeit. Sie hat aufgehört Dienerin zu seyn.

Dasselbe Princip zeigt sich in der Weise, wie sich die grofsen Weltbegebenheiten gestalten. In der Führung des Krieges tritt uns sogleich eine merkwürdige Erscheinung entgegen. Die natürliche Bestimmtheit, die sonst die Heere bildet, das gemeinsame Vaterland, hat ihre Macht verloren. Miethstruppen bilden die Heere. Sie sind nicht mehr durch natürliche Bande an den Feldherrn gebunden, nicht mehr durch die natürliche Liebe zum eignen Boden tapfer, es ist die eigne Wahl, das eigne Interesse, die Selbstsucht, die den Einzelnen zu Diesem oder Jenem treibt. Auch hier also ein Sichhinwegsetzen über das daseyende Sittliche, ein Sichlosmachen von der frühern gediegnen Sittlichkeit, die dem verständig berechnenden Sinn als Bornirtheit erscheint. Die unmittelbaren natür-

lichen Bande sind aufgehoben, denen der Mensch sich entzieht, wenn nicht er selbst sie gelten lassen will. — Ein ganz neuer Geist zeigt sich eben so in der unsichtbaren Macht, die jene Begebenheiten an ihren Fäden regiert, in der Diplomatie. An die Stelle der mehr natürlichen Principien, denen sie bisher folgte, sey es nun Nationalhafs, sey es die augenblickliche Gelegenheit zu gewinnen, tritt ein Princip als das herrschende auf, das nur in dem Geist der Menschen seinen Grund hat, es ist das berühmte Princip vom Gleichgewicht der Staaten. Frankreich ist es zuerst, was die Wage in die Hand nimmt. Wenn schon gleich seit geraumer Zeit die Politik Frankreichs dahin ging, Oesterreich zu schwächen, wenn die italischen Kriege zwischen Franz und Carl hierher gehören, so hat doch diese Politik bis auf Richelieu nicht das wahre Bewufstseyn über sich selbst. Bei ihm erst ist jenes Princip zur Klarheit gekommen, das bei dem westphälischen Frieden als das allgemeine europäische sich zeigt. Nur nach diesem Princip sind es nicht sich widersprechende Mafsregeln, die Hugenotten zu bedrücken, und die Protestanten zu unterstützen, den Frieden zwischen zwei fremden Mächten (Dänemark und Schweden) zu stiften, den

nordischen König zu unterstützen, dann mitten in seinem Heldenlauf die Hülfe zurückzuziehen, endlich selbst thätig einzugreifen zu Gunsten der vorher, wie es schien, vernachlässigten Ruhe. Es sind ganz neue Gedanken, es ist ein neues Geschlecht, das man bei der Schliefsung des westphälischen Friedens sieht, eine neue Macht steht da, stärker als jede Sitte, und als alle durch die Natur gesetzten Bestimmtheiten, es ist die moderne Politik.

Wenn es sich hier factisch zeigt, dafs ein neues Princip sich geltend gemacht hat im Leben der Völker, so hängt damit zusammen, dafs nun auch der Versuch gemacht wird, im Theoretischen diesen Fortschritt zu machen. Es fällt in diese selbe Zeit der Versuch, Staat, Recht und Gesetz, was bis dahin in seinem Bestehn selbst die Garantie seiner Vernünftigkeit hatte, als ein von der Vernunft Gesetztes zu begreifen. Grotius versucht in seinem Werke ein allgemeines Recht aufzustellen. Mag man es ihm immerhin mit Recht vorwerfen, dafs er den Staat auf einen Vertrag basirt, mag man immerhin in ihm den Anfänger jener abstract-gleichmachenden Richtung erkennen, die noch heut zu Tage ihr Wesen treibt, der Gedanke ist ungeheuer — und es hat Jahrtausende

bedurft, um ihn möglich zu machen — ein allgemein gültiges Recht aufzufinden, d. h. eines, worin von allem Positiven, allen Verhältnissen, allen daseyenden sittlichen Bestimmtheiten abstrahirt wird.

Ein Blick endlich auf die empirischen Wissenschaften zeigt, wie auch in diesen das selbe Princip sich realisirt hat. Zwei Punkte sind es, die hier herausgehoben werden mögen. Gröfsere Nichtachtung gegen die vorliegende Erscheinung, gröfserer Hohn gegen die unmittelbare Wahrnehmung ward noch nie ausgesprochen als in dem Schritt, den Kopernikus that. Man bedenke, was es heifst, die gewisseste Erscheinung auf den Kopf stellen, und man wird in ihm den absoluten Protestantismus erkennen. Ihm ward zu Theil, was Archimedes sich wünschte, er gewann einen Punkt aufserhalb der Erde, in welchen er den Hebel des Gedankens setzte, um sie aus den Angeln zu heben, in den sie Jahrtausende sich bewegt hatte, und auf welchem stehend ein Kepler in der Gestirne Bahn die Gesetze erkannte. — Freilich nicht so imposant, wie diese Entdeckung aber in der Sphäre des Tellurischen so grofs, wie jene im Kosmischen, sind die Versuche von Galilei, Toricelli und Pascal mit der Luft. Auch hierin spricht

sich das ungeheure Unternehmen des Geistes aus, von dem unmittelbar Gegebnen zu abstrahiren. Die Luft, die Alles umfafst, in der man Alles wägt, wird selbst als Etwas erkannt, das der Mensch, der in ihr webt, auf seine Wage bringt. —

Nur in einer dürren Skizze sollte hier erinnert werden daran, wie in jener Zeit der sich befreiende Geist in allen Sphären das bisher Geltende durchbricht und als Fessel des Sklaven verspottet. Diese Zeit kann abstofsend erscheinen, und ist es, wie jede, die unmittelbar dem Epoche Machenden folgt. Das Grofse und Herrliche in diesem ist verschwunden, und doch ist auch die Periode so weit nicht fortgeschritten, dafs das Neue sich consolidirt hätte, so erscheint Alles nur als eine matte Nachahmung dessen, was so herrlich begonnen hatte — (an Luthers Stelle sind die trocknen Orthodoxen getreten). — Vergleicht man diese Zeit mit der vorhergegangenen Periode, so ist der Anblick betrübend. Das Mittelalter in seiner Herrlichkeit hat Abschied genommen, der letzte Ritter ist zu Grabe getragen, an seine Stelle traten namenlose Aufkömmlinge und Abentheurer, verschwunden ist die unmittelbare kindliche Pietät gegen Staat und Kirche, Kaiser und Reich sind nur ein Schattenbild ge-

worden, aus Langerweile von den Vasallen geduldet, die Kirche wird nur geachtet, so lange sie zu berauben keinen Vortheil bringt, der Bannstrahl hat seine Kraft, der Fluch des Kirchenraubes seine Allmacht verloren; die verständige Berechnung ist es, die Alles bestimmt und Alles lenkt, es ist der Calcül, der dem Himmel seine Bahnen mifst, und auf der Erde seine Gewalt zeigt, es ist der Calcül, der Staaten vertheilt, und Unterthanen an Fürsten bindet, statt der frühern Pietät, es ist der Calcül, der Schlachten gewinnt, der beste Rechner wird der beste Feldherr, es ist die Berechnung, die alle Verhältnisse regelt. Aber bei diesem unheimlichen Anblick sieht doch das forschende Auge in diesem Allen die Morgendämmerung, die allerdings kalt und prosaisch der Mondnacht folgt, dafür aber den Aufgang der Sonne verkündet. —

2. René Descartes (Renatus Cartesius), Herr von Perron *), der dritte Sohn des Joachim Des-

---

*) Die Quellen für das Leben des Cartesius sind aufser seiner Dissert. de methodo, hauptsächlich folgende:

Baillet: La vie de Mr. Des-Cartes. Paris 1691. 2 Thle. in 4to. (Ein Abrifs davon war schon 1672 in 12mo erschienen.) — Dazu sind zu vergleichen die Reflexions, welche der P. Boschet dazu machte.

Thomas: Eloge. (Gekrönte Preisschrift.)

cartes und der Jeanne Brochard, wurde am 31. Mär 1596 in La Haye, im ehemal. Gouvernement Tou raine geboren, in welchem seine Familie eine de ältesten war. Bald nach seiner Geburt starb di Mutter, und er blieb der Sorge einer sorgsamen stets zärtlich geliebten, Amme und der Aufsicht de Vaters überlassen, der den schwächlichen Knaben dem alle Aerzte einen frühen Tod voraussagten nicht zu früh geistig anstrengen wollte und des halb mehr nur seiner physischen Entwicklung zu Hülfe kam. Dennoch hatte er sich durch sein sin niges Wesen, seine Fragen u. dgl. schon im 8ten Jahr den Namen des kleinen Philosophen erworben Im Jahre 1604 ward er in's Jesuiter-Collegium La Fleche geschickt. Hier entwickelte er sich schnell trieb mit grofsem Eifer Latein und Griechisch, zeichnete sich vor allen Mitschülern in der Mathe matik aus, versuchte sich mit Glück in der Poe sie, und aufser den Schulgegenständen las er alle Bücher über schwierige Materien, so viel er deren nur habhaft werden konnte. Dennoch war am Schlufs seiner Schulstudien im J. 1613 das Resultat

---

V. Cousin: Eloge und die Noten dazu in seiner Ausgabe des Descartes. Tom. I.

derselben, dafs er sich in allen Hoffnungen getäuscht sah, mit welchen er an sie gegangan war. Einestheils vermifste er in all seinem Wissen Gewifsheit und Evidenz, anderntheils erschien es ihm ohne Nutzen für's Leben. Wenn in erster Hinsicht er die Mathematik am höchsten stellen mufste, so war doch wiederum ihr Nutzen nur auf ein kleines Feld, das der Mechanik, beschränkt; für das Leben war dagegen die Theologie am wichtigsten, sie konnte aber, da sie auf Offenbarung sich gründet, auf wissenschaftliche Evidenz keinen Anspruch machen, und frevelhaft wäre der Versuch, ihr eine solche zu geben. Was endlich die Philosophie betraf, so getraute er sich nicht bei dem Wust verschiedner Meinungen, wo keiner Ansicht nicht die entgegengesetzte als gleich berechtigt gegenüber stand, die allendliche Entscheidung geben zu können. Die Folge davon war, dafs er, als er das Collegium verliefs, sich vornahm jeder Gelehrsamkeit zu entsagen, und nur der Wissenschaft sich nicht zu entziehen, die er in sich selbst und in dem grofsen Buche der Natur finden könnte. Aber dieser Entschlufs, wenn er gleich vielleicht damals ihm vor die Seele trat, mufste noch lange reifen, ehe er Festigkeit erlangte. Gleich nachdem

er das Collegium verlassen hatte, begab er sich nac Paris, und, von einem ziemlich grofsen Vermöge begünstigt, brachte er eine geraume Zeit daselbst i den Zerstreuungen des Müfsigganges zu, die nu durch ritterliche Uebungen unterbrochen wurde unter welchen er eine kleine Abhandlung über di Fechtkunst schrieb. Sein rastloser Geist liefs ih nicht lange ruhn. Plötzlich brach er allen Umgan mit Freunden und Bekannten ab, und in eine kleinen Hause der Vorstadt Saint-Germain bracht er zwei Jahre, fast von Allen ungesehn, im eifrig sten Studium der Mathematik und Philosophie zu bis ein Freund ihn wieder in das gesellige Lebe zurückführte. Mit um seinen zudringlichen Freun den zu entgehn, besonders aber um als Zuschaue allen menschlichen Verhältnissen nahe zu treten trat er in seinem 21sten Jahre als Volontär in hol ländische Kriegsdienste unter dem berühmten Mo ritz von Nassau. In diesen blieb er zwei Jahre und in dieser Zeit, während seines Aufenthalts in Breda, schrieb er seinen Abrifs über die Musik *)

---

*) Nach seinem Tode erschien zuerst: Compendium musicae Ultraj. 1650 in 4to. Dann Amstelod. 1656 in 4to. — Eine englische Uebersetzung erschien London 1653. Der P. Poisson vom Oratorium gab zuerst im Französischen dies Abrégé de la

Aus dem holländischen Dienst trat in bairischen über, endlich in kaiserliche Dienste, und machte so einen Theil seiner Feldzüge in dem dreifsigjährigen Kriege, machte auch die Schlacht bei Prag mit. Als aber der kaiserliche General, Graf Bucquoi, blieb, trat er aus dem Dienst. Im Ganzen war er vier Jahre in Kriegsdiensten gewesen. In die Zeit seiner Feldzüge in Deutschland, namentlich in die seines Winteraufenthalts in Neuburg, fällt nach seinen eignen Nachrichten *) der Entschlufs, nach einer neuen Methode das Ganze der Wissenschaft aufzustellen. Doch war auch dies nur eine vorübergehende Stimmung, nach der er wieder in seine unstäten Zweifel, in eine nicht zu besiegende Unruhe verfiel. Aus der Ungewifsheit und Angst seines Herzens versuchte er auf jede mögliche Weise sich zu retten. Er versprach im brünstigen Gebet eine Wallfahrt nach Loretto, ein Gelübde, was er erst später gehalten hat. In dieser Zeit kamen ihm die ersten Nachrichten von den Rosenkreuzern, als von einer Gesellschaft, die ihr ganzes Leben nur

---

musique, mit der Mechanik, Paris 1668, in 4to heraus, — dann erschien es wiederum mit de la method., meteores et mechanique. 1724. 2 Bde. in 12mo.

*) Diss. de methodo.

der Erforschung der Wahrheit gewidmet habe Er glaubte bei ihnen, was er suchte, vielleicht finden zu können, aber trotz aller Nachforschungen gelang es ihm nicht, mit einem dieser Leute zusammen zu treffen. — Er versuchte einen andern Weg, sein Ziel zu erreichen. Nachdem er den Kriegsdienst verlassen, begab er sich nämlich auf Reisen, durchzog mehrere Länder, um die verschiedenen Völker aus eigner Anschauung kennen zu lernen, durchzog das nördliche Deutschland, Friesland und die Niederlande, und kam im Jahre 1623 nach Paris. Er konnte noch immer nicht in's Reine darüber kommen, welchen Beruf er erwählen solle, und welche Lebensweise. Geometrie und Arithmetik genügten ihm nicht, weil sie keinen oder wenig Nutzen gewährten, die Lehren der Physik hatten ihm keine Evidenz und keine Gewifsheit, so wandte er sich denn an die Moral, aber immer wieder ward er von ihr auf die Logik zurückgewiesen und auf die Physik, welche das beste Fundament für die Moral seyn müsse. In derselben Unruhe, wie alle frühern, unternahm er wieder eine Reise, er durchzog Italien, erfüllte sein Gelübde und kam dann wiederum nach Paris, das er zum Aufenthaltsorte wählte. Während der Zeit hatte

er schon bedeutenden Namen, was die Kenntnifs der Mathematik betrifft, erworben, und von allen Seiten wurden ihm geometrische u. a. Fragen vorgelegt. So war sein ganzes Leben getheilt zwischen ganz abstracten Studien, denen er sich dazwischen wiederum entzog, und der Erforschung des Menschen, denen er sich dann zuwandte. Endlich im Jahre 1628 gab er den Rathschlägen seiner Freunde Gehör, und beschlofs, nach seiner Methode das neue System der Wissenschaft zu bearbeiten. Theils um nicht von seinen Bekannten und Freunden gestört zu werden, theils weil ihm das Klima von Paris nicht zu einem ruhigen Nachdenken geeignet schien, begab er sich nach Holland, wo er 20 Jahre hindurch an verschiedenen Orten lebte. Um ja nicht gestört zu werden, verheimlichte er mit grofser Vorsicht seinen Aufenthalt. Ein Freund war beauftragt, die Briefe zu empfangen, die an ihn kamen, die seinigen zeichnete er von irgend einer grofsen Stadt, während er seinen wirklichen Aufenthaltsort verschwieg. Für den Vater des berühmten Huygens arbeitete er im Jahre 1636 eine Abhandlung über die Mechanik *). Hier in Holland

*) Traité de mecanique, 1668 zum ersten Male herausgek.

... er denn sein erstes bedeutendes Werk im Felde [der] Philosophie heraus. Am 8. Juni 1637 beendigte [er], und im Jahre 1638 erschienen, zuerst ohne sei[ne]n Namen, in französischer Sprache die Essays [phi]losophiques *). Sie enthielten seinen Dis[c]ours de la methode, die Dioptrique, die Meteores und die Geometrie. Darauf erschien das schon früher angefangene, durch Reisen unterbrochene metaphysische Werk, Meditationes de prima philosophia **). Geärgert durch den Verdruſs,

---

*) Leyde 1638 in 4to, ohne Namen des Verfassers. — Stephan v. Courcelle übersetzte sie, bis auf die Geometrie ins Lateinische (Specimina philosophica). Amstelod. 1644. 56. — 1724. 2 Bde. in 12. Methode, dioptrique, meteores. — 1728. Geometrie, passions et de la lumière. — Franz v. Schooten, ein alter Prof. der Mathematik, gab die Geometrie lateinisch mit seinem Commentar und Bemerkungen von Beausse heraus. 1649. — Die von Cartesius selbst revidirte Uebers. von Courcelle ist auch die in der Ausgabe Amstelod. 1650 ap. Ludov. Elzevirium.

**) R. D. C. Meditationes de prima philosophia, in quibus Dei existentia et animae humanae immortalitas demonstrantur. Paris 1641. — Die 2te Ausgabe Amstelod. ap. L. Elzevir. in 12. 1642, enthält die von Descartes selbst gemachte Aenderung im Titel, daſs statt „animae immortalitas" gesagt wird: „animae a corpore distinctio." — Ferner 3te Ausg. Amstelod. 1650. — Ferner 56. 63. 68. in 4. — Ferner Neap. 1719. Ed. Giavacchio Poëta in 8. — Es erschien zu Paris eine französ. Uebersetzung von M. le D. D. L. N. S. (M. le duc de Luynes), revidirt von Descartes, mit einigen Aenderungen des lat. Textes. 1647. in 4.

den ihm seine Essays schon zugezogen hatten, auch gewitzigt und ängstlich gemacht durch das Schicksal des Galilei, wollte er seine Meditationes gar nicht in Druck geben. Ehe er den Zureden seiner Freunde nachgab, theilte er sie im Manuscript den bekanntesten Gelehrten seiner Zeit mit, und erbat sich ihr Urtheil. Die Einwände, welche sie machten, beantwortete er und fügte sowol jene Einwände, als auch seine Erwiderungen der ersten Ausgabe der Meditationes hinzu, so dafs diese, so wie die Einwände und seine Antworten, als ein Werk erschienen. Von den, den Meditationen angehängten (später von Clerselier in's Französische übersetzten) Objectionen sind die ersten von Caters, die zweiten von mehrern Pariser Theologen und Philosophen, in deren Namen der P. Mersenne schreibt, die dritten von Hobbes, die vierten von Arnaud, die fünften von Gassendi, die sechsten von mehrern französischen Gelehrten, die siebenten von P. Bourdin. — Aus Vorsicht, damit sein Werk nicht zu viel Aergernifs gebe, gab er es nicht in der Sprache der Laien heraus, dedicirte es auch

— Ferner dieselbe Paris 1661, in 4. — Dann eine dritte in Artikel getheilte von R. F. (René Fedé, Dr. med.). Diese Ausgabe ist wieder aufgelegt Paris 1724, in 12.

der Sorbonne, und versicherte sich ihrer Beistimmung, aber wie Cousin richtig bemerkt, „il n'avait point encore pris assez de précautions. Ce livre approuvé par les docteurs, discuté par des savants, dedié à la Sorbonne, et où le génie s'épuise à prouver l'existence de Dieu et la spiritualité de l'âme, fit mis, vingt-deux ans après, a l'index à Rome *)." — Ein Werk, welches er darauf schrieb, Cours de la Philosophie, ist ungedruckt geblieben. — Das nächste Werk, welches erschien, waren seine Principia philosophiae **), welche in vier Büchern den ganzen Cursus seiner Philosophie enthalten, nämlich im ersten Buche die Principien der philosophischen Erkenntnifs, im zweiten die Principien der materiellen Dinge, die Begrife der Materie, Bewegung etc., im dritten die Kosmogonie und Kosmologie, im vierten die Lehre von der Erde, den physikalischen Erscheinungen und ganz kurz vom Organischen. — Für die Princessin Eli-

---

*) Vergl. Biographie universelle. Paris 1814. Tom. 11.

**) Renati Des-Cartes principia philosophiae Amstelod. 1644. ibid. 1650. ibid. 1656. — Les principes de la philosophie, écrits en Latin par René Des-Cartes et traduits en François par un de ses amis. Paris 1647. in 4. Diese französ. Ausgabe enthält einen Brief des Cart. an den Uebers., der in's Lateinische übersetzt, allen folgenden Ausgaben als Vorrede vorgesetzt ist.

sabeth von der Pfalz, Tochter des unglücklichen Königs von Böhmen, verfafste er im Jahre 1646 seine Abhandlung von den menschlichen Leidenschaften *), und schickte ihr das Manuscript im J. 1647 zu. Bedeutend vermehrt brachte er auf Zureden seiner Freunde diese Abhandlung im Jahre 1649 zur Oeffentlichkeit. — Des Cartesius Philosophie fand schon zu seinen Lebzeiten viele Anhänger, besonders in Holland. Heinrich Renery war der Erste, der sie 1634 zu Deventer, und im folgenden Jahre in Utrecht vortrug. Unter den Jüngern, die durch Renery angeregt wurden, zeichnete sich Heinrich Regius aus, Lehrer der Medicin und Physik zu Utrecht. Gegen diesen trat, gleich nach Renery's Tode, den er gescheut hatte, der streitsüchtige Theolog Gisbert Voëtius auf. Seine Disputirsätze, in welchen er, ohne ihn zu nennen, gegen Cartesius auftrat, dann das Verbot der neuen Philosophie, welches er als Rector aussprach, endlich die, auf sein Anstiften, von Schook herausgegebene Schrift: philosophia Cartesiana, riefen endlich den geharnischten Brief des Descartes **) her-

*) Traité des passions, in's Latein. übersetzt v. H. D. M. J. V. L. Amstelod. Elzev. 1650. in 4. — Hannover 1707. in 8.

**) Ep. ad Gisbert. Voetium. Amstelod. 1643. ap. L. Elzevir. 12.

vor, in welchem er den Gegner auf unbarmherzige Weise mifshandelt. Wenn es auch bei diesem Angrif nicht blieb, ja wenn die Verläumdungen einiger Leydner Professoren so weit gingen, dafs er klagbar einkommen, und der Senat einschreiten mufste *), so genofs er doch die Achtung der ausgezeichnetsten Gelehrten, correspondirte mit der Princessin Elisabeth, und Christine, Königin von Schweden. Die Letztere rief ihn endlich nach Stockholm, um sich von ihm selbst in seine Philosophie einweihen zu lassen. Mit einem innern Widerstreben folgte er dem Rufe im Jahre 1649. So freundlich er dort aufgenommen ward, so waren doch theils das rauhe Klima, theils die ganz veränderte Lebensweise, theils auch Hofkabalen neidischer Höflinge dem ohnehin schwächlichen Körper so wenig zuträglich, dafs er allem Diesen am 11. Februar 1650 erlag. — Der französische Gesandte in Stockholm, Chanut, sorgte dafür, dafs seine Asche (im J. 1666) von Stockholm nach Paris gebracht ward, und was sich von hinterlassenen Papieren vorfand, mit nach Frankreich kam. So erschienen denn nach dem Tode des Descartes

*) Epist. Tom. II. No. 19. 20. 21. 22.

aufser den angeführten Werken noch folgende: Die Abhandlung vom Menschen*) und von der Bildung des Fötus**). Dann erschienen auch seine Opuscula posthuma***), welche einige unter seinen Papieren vorgefundenen Arbeiten †) ent-

*) Traité de l'homme ist nur eine Fortsetzung eines gleich zu erwähnenden, und hatte in dem Original, das Clerselier besafs, die Ueberschrift: Cap. XVIII. Zwei Jahre vor der Erscheinung der französ. Ausgabe erschien eine latein. Uebersetzung unter dem Titel: Renatus Descartes de homine figuris et latinitate donatus a Florentio Schuyl, inclytae urbis Sylvae-Ducis (Bois-le-Duc) senatore et ibidem philosophiae professore Lugd. Batav. 1662—64. in 4to, eine schlechte Uebersetzung mit einer guten Vorrede. Diese hat Clerselier übersetzt und seiner französischen Ausgabe in 4. hinzugefügt, so wie die Bemerkungen des de la Forge. Diese Ausgabe wieder gedruckt Amsterd. 1677 in 4. und 1729 in 12. Lateinisch erschienen: Tractatus de homine, Amsterd. 1677, ap. Elzevir. Die Abtheilungen in dieser Abhandlung sind nicht von Cartesius selbst gemacht.

**) Tract. de formatione foetus, mit von Cart. selbst gemachten Abtheilungen, ist immer mit dem oben genannten zusammen herausgekommen.

***) Opuscula Physica et Mathematica. Amstelod. P. et J. Blaeu. 1701. in 4. — ibid. 1704.

†) Diese sind: Mundus s. dissertatio de lumine ut et de aliis sensuum objectis primariis. Dies ist die Abhandlung, wovon die de homine die Fortsetzung ist. Die erste Ausgabe, über welche Clerselier sich beklagt, erschien französisch. Paris 1664. in 8. (Le monde où de la lumière.) Clerselier verbesserte die Fehler und liefs sie verbessert 1677 in 4. zu Paris drucken. 2. Tractatus de mechanica cum elucidationibus N. Pois-

halten, endlich auch seine Briefe *), die zum Theil bei den Ausgaben seiner sämmtlichen Werke sich finden, zum Theil besonders gedruckt erschienen. Die sämmtlichen Werke sind öfter **) herausgekommen. Aufser diesen sind nach den Nachrichten, die man vom Cartesius hat, einige Werke ***) desselben verloren gegangen.

---

sonii ist der ursprünglich französisch geschriebne Traité etc., s. oben. 3. N. Poissonii Elucidationes physicae in Cartesii musicam. 4. Regulae ad directionem ingenii, ut et Inquisitio veritatis per lumen naturale. Nach Baillet ist die erstere Abhandlung lateinisch geschrieben. Von den drei Theilen ist nur der erste, und die Hälfte des zweiten da, — dagegen soll nach B. die zweite Abhandlung (ein Gespräch zwischen drei Personen, das auch unvollendet ist), in französischer Sprache geschrieben seyn. 5. Primae cogitationes circa generationem animalium et nonnulla de saporibus. Von dieser sehr unbedeutenden Abhandlung weifs Baillet nichts, obgleich er verschiedne Fragmente erwähnt von der Natur der Metalle, Pflanzen und Thiere. Cousin hält sie für unächt. Vielleicht möchte Ep. 53, P. III. auf diese Abhandlung gehn. 6. Excerpta ex MSS. Renati Descartes.

*) 1677 französisch erschienen. 1668 lateinisch bei Elzevir in Amsterdam. 3 Bde. in 4. Cousin hat sie in seiner Ausgabe nach Jahren geordnet.

**) Amstelod. 1672, ap. L. Elzevir. — Amstelod. 1692. 9 Bde. in 4. — Renati Cartesii opera philosophica. Francof. ad M. 1692. — Französisch: Paris 1701. 13 Bde. in 12. — Victor Cousin: Oeuvres des Descartes. Paris 1824—26. 11 Bde. in 8.

***) Aufser dem erwähnten Cours de philosophie: Dissertatio de mundo, wovon die Abhandlung Mundus nur ein Auszug ist. Cart. vom Schicksal des Galilei erschreckt, ver-

Was Descartes für die Geschichte war und ist, zeigen seine Werke. Wenn man nun nur auf das Individuum für sich sieht, so hat man, wie gesagt, (s. oben) diesem mancherlei nur zu gegründete Vorwürfe gemacht. Viele Stellen seiner Briefe zeigen, wie er ängstlich für seinen Ruhm und Sicherheit besorgt war, wie er sich beklagt, daſs Erfindungen ihm geraubt, Gedanken ihm entlehnt worden seyen, wie er Erkundigungen einzieht, wieviel von dem für wahr Erkannten er ohne Gefahr sagen dürfe. Sein Vernichten mancher Schriften, die oft gewaltsam herbeigezogenen Ehrfurchtsbezeugungen gegen die katholische Kirche, seine ängstliche Versicherung, seine Theorie sey nur Hypothese und, weil gegen die Offenbarung, falsch u. s. f. — Alles dies zeigt, daſs sein welthistorischer Beruf oft durch dergleichen Schwächen getrübt ward. Wer sich darin gefällt, bei groſsen Individuen den Schwächen nachzuspüren, möchte, was Eitelkeit, Menschenfurcht u. dgl. betrifft, bei Descartes eine reiche Ausbeute finden. Es ist weder meine Absicht einem solchen Interesse zu Hülfe zu kommen, noch, ihn mit Lobsprüchen zu überhäufen. Nur dagegen,

nichtete dies Werk selbst. Ferner erwähnt Baillet die Explicatio mechanorum, die wohl nichts mehr enthielt als der Tract. de mechanica.

dafs man in der letztern Zeit ihn als unbedeutend hat darstellen und als solchen mehr ignoriren wollen, mufs ich mich auf das Entschiedenste aussprechen. Ich will gar nicht an seine unsterblichen Verdienste in der Mathematik erinnern, an seine analytischen Versuche, seine Beiträge zur Lehre der Curven, ich will es nicht erwähnen, dafs er endlich die Physik von den Endursachen befreite und auf die wirkenden Ursachen hinwies, es sey auch die Erfahrung dahingestellt, dafs eine Menge Irrthümer, die erst er in die Physik hineintrug, in derselben noch fortleben, und die es fast wünschenswerth macht, dafs er nicht so bedeutend geworden wäre, — das Alles gehört nicht hier her. Aber auch nur das, was er in der Philosophie geleistet, stellt ihn den Heroen derselben zur Seite. Ihm bleibt das Verdienst, wieder an die Philosophie die Forderung gemacht zu haben, dafs sie das Universum begreife, d. h. vor sich entstehen lasse, wenn er auch in die Lösung dieser Aufgabe ungehörige Voraussetzungen hineintrug, ihm gebührt vor Allem das Lob, dafs er das Denken, wenn auch in untergeordneter Form, als die Substanz des Geistes erfafste, und so ehren wir in ihm den Anfänger und Vater der neuern Philosophie.

Druckfehler.

Die folgenden, Sinn entstellenden, bittet man zu verbessern, die andern zu verzeihn.

Pag. 20. Z. 7. v. o. st. Unabhängigkeit l. Abhängigkeit.
— 39. — 7. — — hindurchgehn l. hindurchgeht.
— 58. — 12. — — geschenen l. geschehenen.
— 71. — 9. — — das der Geist l. daſs der Geist.
— 86. — 7. v. u. — das dasselbe l. daſs dasselbe.
— 90. — 4. — — Formeut l. Ferment.
— 108. — 3. — hinter: das, fällt das Komma weg.
— 119. — 9. v. o. st. Erfaſsteres l. Erfaſstes.
— 122. — 5. — — Entwicklungsreiche l. Entwicklungsreihe.
— 133. — 3. v. u. — Es gibt Ichs l. Es gibt empirisches Ich.
— 217. — 10. v. o. — illosque... falsos l. illasque... falsas.
— 250. — 12. v. u. — clementa l. elementa.
— 256. — 10. — — versas l. versus.
— 276. — 2. — — Existenz das Ich l. Existenz des Ich.
— 282. — 11. — — Natur das Ich l. Natur des Ich.

Gedruckt bei den Gebr. Unger in Berlin.

Malebranche, Spinoza

und die

Skeptiker und Mystiker

des

siebzehnten Jahrhunderts.

Darstellung und Kritik ihrer Systeme.

Von

Dr. *Johann Eduard Erdmann,*

Docenten an der Universität zu Berlin.

Leipzig, Riga und Dorpat,

Eduard Frantzen's Buchhandlung.

1836.

Versuch

einer

wissenschaftlichen Darstellung

der

Geschichte der neuern Philosophie.

Von

Dr. *Johann Eduard Erdmann*,

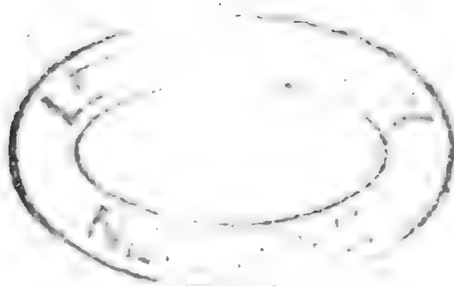
Docenten an der Universität zu Berlin.

Ersten Bandes zweite Abtheilung.

Leipzig, Riga und Dorpat,

Eduard Frantzen's Buchhandlung.

1836.



Seiner Excellenz

dem

Wirklichen Geheimen Staats-Minister, Ritter
der höchsten Orden,

Herrn

Freiherrn von Altenstein

in tiefster Ehrfurcht gewidmet

von

dem Verfasser.

Ew. Excellenz

ein öffentliches Zeichen der ehrfurchtsvollsten Ergebenheit darzubringen, ist bei den wissenschaftlichen Bestrebungen, in denen ich mein eigentliches, geistiges, Leben erkenne, stets der glühendste Wunsch meines Herzens gewesen. Glücklich, wem ein günstiges Loos eine Stellung anwies, in welcher das, wozu der Impuls seines Geistes ihn treibt, zugleich die Pflicht seines äuſseren Berufes ist, doppelt glücklich der, welcher bei der Erfüllung desselben auch seines Herzens tiefstes Bedürfniſs befriedigt findet. Durch Ew. Excellenz Gnade ist dies doppelte Glück mir zu Theil

geworden. Dadurch daſs sich dem aus der Fremde Gekommenen ein Wirkungskreis eröffnet hat an der berühmtesten Pflanzschule deutscher Bildung, ist Alles, was er in diesem Beruf zu wirken versucht hat, auch ein Schritt gewesen auf dem Wege, auf welchen das Interesse seines Geistes ihn stellte. Jeder dieser Schritte wird ihm aber zugleich eine Erfüllung des Wunsches, den er als seinen glühendsten nannte: Ew. Excellenz haben, als hoher Beschützer der Wissenschaft, mehr aber noch als ihr treuer Freund, das Wohl derselben so sehr zum eigenen Interesse gemacht, daſs wir, die unter Ihrem

hohen Schutze stehn, den Versuch, die Wissenschaft zu fördern, nicht trennen können von dem belohnenden Bewufstseyn, in Ew. Excellenz Sinne zu wirken, dafs jedes Werk, in jenem Bestreben unternommen, von selbst die Bedeutung gewinnt, ein Zeichen der Anerkennung zu seyn, die wir Ew. Excellenz zollen. Sey es daher auch mir vergönnt, eine Frucht meiner wissenschaftlichen Bestrebungen in dieser doppelten Beziehung zu Ew. Excellenz Füfsen niederzulegen: als Zeichen meines ernsten Willens, in dem Beruf, den Ew. Excellenz mir eröffnet, zur Förderung der Wissen-

schaft mein Scherflein beizutragen, und als schuldigen Tribut der Ehrfurcht und Ergebenheit, die stets beseelt

Ew. Excellenz

unterthänigsten Diener

Dr. *Eduard Erdmann.*

Vorrede.

Indem ich dem gelehrten Publico die Fortsetzung meines Werkes übergebe, sey es mir erlaubt das, was ich vorauszuschicken habe, an einige Ausstellungen zu knüpfen, die gegen die erste Abtheilung (Riga und Dorpat bei Frantzen. 1834) desselben gemacht worden sind. Von den Beurtheilungen, welche dieselbe (mehr als ein erster schriftstellerischer Versuch erwarten konnte) erfahren hat, sind es nur zwei, an welche ich mich dabei halten werde. Erstlich die Bemerkungen, welche sich in der Schrift des Herrn Dr. Hock (Cartesius und seine Gegner. Wien 1835) über mein Werk finden, dann die eines ungenannten Recensenten in den Blättern f. lit. Unt. (1835. Nr. 286 u. 287.) bei der Anzeige desselben.

Herr Dr. Hock bezeichnet den Standpunkt meiner Schrift als den pantheistischen. Müſste jedes philosophische System entweder einen Dualismus wie etwa Des-

cartes, oder den Pantheismus lehren, so könnte es seyn, daſs von diesen beiden irrigen Ansichten ich mich zum letztern schlüge. Nach meiner Meinung findet diese Nothwendigkeit nicht Statt, sondern das richtige System ist weder eines noch das andre. Geht aber, wie es scheint, Hock von jener Voraussetzung aus, so finde ich es natürlich, daſs, da er mich auf der Dualistischen Seite nicht findet, er mich auf der andern sucht, etwas was ich ihm um so weniger verdenke, als wirklich sehr viele philosophische Bestrebungen unserer Tage, die sich gern mit der Gestalt der Philosophie identificiren lassen, in welcher ich die vollendeteste der bisher erschienenen erkenne, auch nach meiner Meinung baaren Pantheismus lehren. — Wäre es mir gleichgültig, von einem so geachteten Gegner unrichtig beurtheilt zu werden, so würde ich über jenen Vorwurf hinweggehn, jetzt bin ich ihm und mir die (freilich hier nicht zu beweisende) Versicherung zu geben schuldig, daſs Alles, was er p. 93. als, nur durch eine dualistische Philosophie zu rechtfertigendes, anführt, mir eben so theuer ist, als ihm, und daſs ich mit meiner philosophischen Ueberzeugung die Lehren des Glaubens und der christlichen Kirche ohne irgend eine Um-

deutung derselben glaube rechtfertigen zu können. Von jener Voraussetzung ausgehend, daſs ich Pantheist sey, schiebt H. mir dann unter, was in meinem Werk nicht steht, daſs ich den Descartes als die unterste Stufe der Entwicklung gefaſst hätte, weil er die Auſserweltlichkeit Gottes gelehrt habe. Daſs ich ihm diese Stelle anwies ist wahr; für die Berechtigung dazu habe ich eine groſse Autorität an der Geschichte selbst, die nicht bei ihm stehen blieb. Ich habe deswegen auch in keinem andern Sinne als sein Gegner auftreten wollen, als in dem Sinn, in welchem die Geschichte selbst ein Gegner des Descartes war, indem sie vollendete, was er begonnen hat. Und sollte auch — wie man neuerlich gesagt hat — die neuere Geschichte der Philosophie eine Episode der Geschichte seyn, so halte ich doch diese letztere für ein so gutes Epos, daſs nach Vollendung der Episode man nicht auf den frühern Punkt zurückgekommen ist, (in welchem Fall die Episode unnütz wäre), sondern wenigstens intensiv, der Hauptgegenstand selbst weiter gerückt ist. Den Beweis dafür, daſs Cartesius als die unterste Stufe (trotz seiner eminenten Bedeutung, in der er die Meisten nach ihm Kommenden überragt) gesetzt werden muſs, hat, in dem hier

Vorliegenden, der §. 3. zu geben begonnen, zu vollenden hat ihn das ganze Werk. — Herr Hock tadelt, daſs ich in des Descartes Lehre das Princip des Protestantismus erkennen will. Die Anhänglichkeit, die wir beide für unsere Confessionen haben, kann uns hier nicht in Uebereinstimmung kommen lassen; ich bemerke nur, daſs H. mich ganz miſsverstanden hat, wenn er meint, ich hätte die Aufrichtigkeit der christkatholischen Ueberzeugungen des Descartes bezweifeln wollen. (Nach Loretto wallfahrtet Keiner, der etwa Wallfahrten für entbehrlich hält). Ich habe ihn nie einen „Protestanten" genannt, eben so wenig seine Philosophie „ächt lutherisch;" eine Parallele zwischen Luther und ihm habe ich nicht gezogen, und könnte sie auch höchstens in sofern gelten lassen, als, was Luther im Verhältniſs zu der von ihm vorgefundenen Gestalt der Kirche war, das Cartesius im Verhältniſs gegen die von ihm vorgefundene scholastische Philosophie, und die unklare Naturphilosophie zu werden suchte. (Deswegen ist es mir auch nicht eingefallen, etwa darin Menschenfurcht zu sehn, daſs er Katholik blieb, wohl aber darin, daſs er sich erkundigt, wie viel von seinen Ueberzeugungen mit Sicherheit gesagt werden dürfe). — Wenn

Herr H. endlich tadelt, daſs ich des Spinoza Princ. Phil. Cart. öfter als Quelle der Cartesianischen Lehre benutzt hätte, so muſste dies „öfter“ billig „einmal“ heiſsen, da von den drei von mir citirten Stellen des Spinoza die erste (p. 218.) nur ein präciserer Ausdruck dafür ist, was Cartesius selbst gesagt hatte und was (ebendaselbst) von mir angeführt ist, daſs cogito ergo sum nicht ein Schluſs, sondern eine einfache Anschauung sey, — die zweite (p. 226.) sogar eine wörtliche Wiederholung dessen, was in der vorhergehenden Zeile mit Descartes eignen Worten gesagt war. Es bleibt also nur die Stelle p. 223. übrig, deren Anführung ich dort durch eine Anmerkung entschuldigt habe. Will man die dort angeführten Gründe nicht gelten lassen, so bitte ich auf die folgende Erinnerung ein wenig Rücksicht zu nehmen: Descartes hatte gesagt, daſs Alles, was gewiſs seyn solle, aus dem ersten Satz cogito ergo sum abgeleitet werden müsse. Nun braucht er nachher selbst den Satz: aus nichts wird nichts, als einen ganz gewissen. Hätte nun ich, um dies beides zu vereinigen, als einen vermittelnden Satz die Bemerkung hier eingeschoben, daſs der Satz: aus nichts wird nichts, sich aus jenem ersten sehr leicht ableiten lasse, —

(und als einen solchen eingeschobenen vermittelnden Satz bezeichnet ihn p. 164. die Klammer) — so hätte Niemand etwas dagegen gehabt, denn man zeige mir irgend eine Darstellung eines philosophischen Systems, wo sich die Darsteller nicht ungestraft mehr und wichtigere Ergänzungen erlaubten. Dafs ich nun diese Bemerkung mit den Worten eines Schülers des Descartes einschob, der vielleicht mehr, als je ein Schüler, das, was sein eignes und was des Meisters ist, mit Bewufstseyn geschieden hat, — kann nur beweisen, dafs jener Vermittlungssatz so offen im Cartesianismus liegt, dafs einer der ersten Schüler ihn sogleich darin auffand. — Ich hätte mich bei diesem Tadel (den ich durch die Anmerkung, p. 223., vielleicht mehr veranlafst als vermieden habe) nicht so lange aufgehalten, wenn nicht die zweite Recension, die ich nannte, ihn auch enthielte Der Verfasser von dieser hätte mirs ganz gewifs verziehen, wenn ich jenen Vermittlungssatz von mir aus und mit meinen Worten eingeschoben hätte, da er in dieser Recension selbst am Schlusse derselben eine Ergänzung der Bacoschen Lehre sich erlaubt, die viel wichtiger ist, als meine, er sagt nämlich, dafs bei Baco Natur *und*

Geist

Geist durch die bewufstlose Voraussetzung Gottes vermittelt sey, und ich daher in Baco den Anfänger der neuern Philosophie erkennen könne. — Will man also, was ich p. 223. gesagt habe, nicht zugeben, so bitte ich, jenes unglückliche Citat als einen literarischen Luxus anzusehn, den ich dadurch trieb, dafs ich eine, von mir eingeschobne, Bemerkung durch ein Citat des Cartesianers Spinoza bekräftigte. —

Der Verfasser der zweiten Recension, zu dem ich mich jetzt wende, ist weniger glimpflich mit mir verfahren. Er tadelt erstlich an der ganzen Behandlungsweise, dafs die speculative Operation (dialectische Entwicklung), die in dem Darsteller allerdings vorhergegangen seyn müsse, in die Darstellung selbst trete, denn dadurch, dafs die Uebergänge u. s. w. in dieser Form gegeben würden, entfremde eine solche Darstellung sich der Geschichte selbst. Dafs ich hierin mit dem Rec. nicht einverstanden bin, brauche ich wohl nicht erst zu sagen. Indefs, sollte meine Ansicht ganz unrichtig seyn, so kann sich ihre Unrichtigkeit nur zeigen, wenn Versuche gemacht worden, sie durchzuführen. (Bleibt jene speculative Operation in dem Schriftsteller und tritt nicht hervor, so ist ihr

nicht beizukommen.) Daher muſs eine jede Darstellung den Charakter, welchen sie hat, in möglichster Reinheit behaupten, damit sichs eben zeige, ob eine solche haltbar, oder nicht. Aus dem Bestreben, die Wahrheit — finde sie sich nun auf der Seite, wo ich stehe, oder, wo mein Gegner — ans Licht zu ziehn, ist in meinem Werke, namentlich in den Anforderungen, die ich als an meine Darstellung zu stellende gesetzt habe, eine schroffe, ans Extrem streifende Form der milderen, aber minder bestimmten vorgezogen. Es thut mir leid, wenn man in diesem Bestreben hat Anmaſsung erkennen wollen, die nicht darin liegt. Die Garantie, daſs ich nicht etwa, was in meinen Plan nicht paſst, deswegen ignoriren werde, möge dem Rec. die Versichrung geben, daſs, — so gewiſs ich weiſs, daſs sich in jedem System Wesentliches und Unwesentliches findet, und beides von einander geschieden werden muſs und kann, — mirs doch nie in den Sinn kommen wird, zu meinen, nur so weit gehe das Wesentliche, als **ich** es als solches erkennen kann; daſs dies mein Ernst ist, wird schon der vorliegende Band zeigen. Mit um dieser Furcht zu begegnen, habe ich die einzelnen Systeme ausführlicher, als es

gewöhnlich geschieht, behandelt und die Belegstellen alle abdrucken lassen. — Der Rec. geht dann auf die Entwicklung näher ein und setzt mir entgegen, daſs aus dem absoluten Protestantismus, als dem Negiren aller Voraussetzung, nicht die Negation seiner selbst folge. Dieser Einwand wäre ganz richtig, wenn ich nicht den absoluten Protestantismus gerade so gefaſst hätte, wie der Rec. sagt, ich faſste ihn nicht. Mir ist nämlich der absolute Protestantismus in seinem Auftritt wirklich: das Vorausgesetzte für Nichts erklären, — erst in seiner Vollendung kommt er dazu, es nur als Vorausgesetztes nicht (in andrer Form aber wohl) gelten zu lassen. — Ferner wird mir in der Entwicklung pedantische an Chr. Wolf erinnernde Ausführlichkeit vorgeworfen. Der Grund dieser Ausführlichkeit ist eigentlich schon im Vorwort angegeben, und ist dieser: Es lag daran, durch eine Begrifsentwicklung einen Fingerzeig zu gewinnen, welches System an die Spitze der Reihe zu stellen sey. Dazu muſste die Entwicklung so weit geführt werden, daſs kein Zweifel mehr darüber Statt finden konnte, in welchem System sich der deducirte Inhalt wieder erkennen lasse. Jetzt, wo ich sehe, daſs der Recensent

das von mir Deducirte, auch in Baco wiederfinden will, ist mir das ein Beweis, dafs ich die Entwicklung doch noch nicht so weit geführt hatte, wie mein Zweck war, und es könnte mir fast leid thun nicht „noch Specielleres more systematico bewiesen" zu haben, Mit diesem Zweck, den Anfang zu finden (nicht aber, wie der Rec. meint, mit der Stellung, die ich dem Individuellen anweise) hängt dann auch dies zusammen, dafs ich die Lebensgeschichte des Descartes der Darstellung seiner Lehre folgen liefs. Hätte ich einen Punkt gewinnen können, von dem aus sich durch eine Begrifsentwicklung die Nothwendigkeit hätte zeigen lassen, dafs der Philosoph, der die Epoche beginnt in La Haye geboren werden u. s. w. müsse, so wäre es ein Anderes gewesen. Wir hatten aber zum Ausgangspunkt unserer Entwickelung nur das Princip des Protestantismus, indem in unserer Betrachtung sich das Princip entwikkelte, ergab sich uns daraus der Inhalt desjenigen Systems, welches den Eintritt dieses Princips bezeichnet. Erst nachdem wir erkannt hatten, was in diesem Princip liegt, konnten wir es in den verschiedenen Sphären des geistigen Lebens erkennen, und erst dann über den Zeitpunkt

wo jenes System auftreten konnte, etwas bestimmen. Diesem entsprechend wurde zuerst die Lehre des Descartes betrachtet, und nachher die Zeit, in der er auftrat, so wie seine äufsern Lebensumstände etc. Ich mufste dies hier bemerken, damit nicht etwa bei dieser zweiten Abtheilung, wo Beides sich anders verhält, mir das unverdiente Lob gegeben werde, dafs ich von meinen frühern Irrthümern zurückgekommen sey. Weil der Anfangspunkt einmal gewonnen ist, bedarf es nicht mehr so ausführlicher Entwicklungen, sondern nur die allgemeinsten Principien müssen deducirt werden. Auch bedarf es keiner besondern vorläufigen Betrachtung mehr über den Zeitpunkt wo ein System auftreten wird, da wir es wissen, dafs die, sich fortentwickelnde, Philosophie die Zeitfolge zur Form ihrer Entwicklung hat.

Ueber das Aeufsere des Werkes habe ich schliefslich noch dies zu bemerken: Man wird es vielleicht sonderbar finden, dafs ich nicht einen Band mit dem Ablauf einer Periode geschlossen, sondern den Beginn einer neuen in den ersten Band mit aufgenommen habe. Es ist dies nur um der äufsern Symmetrie willen geschehn, damit der zweite Band, welcher den Schlufs

der zweiten Periode (d. h. die Systeme von Locke inclus. bis auf Kant exclus.) enthalten wird, nicht unverhältnifsmäfsig stärker werde als der erste. Diesen zweiten Band, mit dessen Ausarbeitung ich beschäftigt bin, hoffe ich zu Ostern des kommenden Jahres dem Publico zu überreichen.

Berlin,
am 18ten April
1836.

Dr. *J. Eduard Erdmann.*

Inhalt.

	Pag.
Geulincx	6
Malebranche	21
Spinoza	47
Zweite Periode der Gesch. d. n. Phil.	99
Die Skeptiker	108
1. Glanvil	109
2. Hirnhaim	112
3. Le Vayer	118
4. Huët	125
5. Bayle	136
Die Mystiker	157
1. Gale	173
2. More	181
3. Cudworth	202
4. Poiret	219
Schlufsbemerkung	242
Beilagen	I—CX.

§. 1.
Ausbildung des Cartesianismus im 17. Jahrhundert.

Unter den zahlreichen Anhängern, welche des Cartesius Lehre trotz der vielen Anfeindungen sich erwarb, die sie nach ihres Stifters Tode erfuhr, machten die Meisten es zu ihrem Geschäfte, nur das vom Meister Empfangne weiter zu verbreiten. Nur Einer führte, indem er besonders die Cartesianische Lehre vom Verhältniſs des Leibes und der Seele consequenter faſste, das System selbst weiter aus, und dies ist Arnold Geulincx, der Gründer des sogenannten Occasionalismus.

Es ist bereits (Abth. I. p. 332.) der Anfeindungen erwähnt, welche Descartes schon zu seinen Lebzeiten erfuhr. Bald nach seinem Tode wurde

von den Universitäten Utrecht, Hardwyck und Leyden über seine Philosophie das Verdammungsurtheil gesprochen. Im Jahre 1556 befahl die Synode zu Dordrecht, besonders weil einige Arminianer und Socinianer durch diese Lehre ihre Ansichten zu unterstützen gesucht hatten, dafs weder in Schriften noch in Disputationen von des Cartesius Ansichten die Rede sein solle, ein Urtheil, welches die Delfter Beschlüsse 1657 dahin schärften, dafs die Anhänger dieses Systems zu keinem geistlichen Amte zuzulassen seien. Auch in Frankreich wurden auf den Universitäten Anjou und Paris die Vorlesungen im Sinne dieses Systems untersagt, und in Deutschland verfuhr man, namentlich von Seiten der protestantischen Theologen, nicht glimpflicher dagegen. Neben diesen Angriffen wurden auch wissenschaftliche Einwände gegen die Lehre des Descartes erhoben. Aufser den Gegnern, auf die wir später kommen werden, weil sie ihre eigne Stelle in der Geschichte der Philosophie haben, sind hier zu nennen; der Jesuit Gabriel Daniel in seinem *Voyage du monde de Descartes* [1]), einem satyrischen Ro-

---

[1]) *Voyage du monde de Descartes, Paris* 1691. 12. Latein. *Amst.* 1694.

man, und dem Nachtrage zu demselben [1]). Es gehören ferner hierher: die *Nouvelles mémoires par Mr. G. l'A.* [2]), ferner die Schriften der Skeptiker Sorbière (geb. 1615 † 1670) und Foucher (geb. 1644 † 1699) und des englischen Theologen S. Parker [3]) (gest. 1688), der in vielen Punkten ihn bestritt.

2. Was seine Anhänger betrifft, so sind Renery und Regius (Leroi) bereits (Abth. I.) genannt worden. Der Letztere indefs wich nachher von Descartes ab, und seine Schrift *Cartesius Spinozismi architectus* rief Vertheidiger aus der Zahl der übrigen Cartesianer auf (s. weiter unten). An ihn schlofs sich Claude Saumeise (Salmasius). Das erste systematische Lehrbuch schrieb Antoine le Grand, Professor zu Douay. Früher der wiedererwachten stoischen Philosophie angehörend [4]), lernte er erst später den Descartes kennen, und ward sein An-

---

[1]) *Nouvelles diffucultés, Paris* 1693.

[2]) *Nouvelles mémoires, pour servir à l'histoire du Cartesianisme par Mr. G. l'A, Paris* 1692. 12. *Utrecht* 1693. 12.

[3]) *Tentamina physico-theologica de Deo, Lond.* 1673. und *Disputationes de Deo et providentia divina, Lond.* 1678. 4.

[4]) *Homme sans passions.*

hänger [1]); als solcher trat er auch gegen Parker auf. In Frankreich zeichneten sich unter des Descartes Anhängern aus: sein Freund D. Mersenne (geb. 1583 † 1647), an den viele seiner Briefe gerichtet sind, ferner Claude de Clerselier (gest. 1686), der Herausgeber der Descartesschen Schrift: *Le monde etc.*, und Louis de la Forge [2]), der Verfasser der Bemerkungen zum *Traité de l'homme*. Grofsen Eingang gewann die Cartesische Philosophie auch dadurch, dafs die Väter des Oratoriums sich meistens zu ihr bekannten, von denen die in jener Zeit fast allein herrschende Logik ausging [3]). Dann ist zu nennen Jacob Rohault (gest. 1675), der eine Physik schrieb, und endlich der, der in jener Zeit als Hauptrepräsentant dieser Richtung galt, Pierre Silvain Regis [4]) (geb. 1632 † 1707).

---

[1]) *Philosophia vetus e mente Ren. des Cartes more scholastico breviter digesta*, *Lond.* 1671. 12. und *Institut. philosophiae etc.*, *Lond.* 1678. 4.

[2]) *De l'esprit de l'homme, Paris* 1644. 4. Latein. *Amst.* 1669.

[3]) *L'art de penser* 1664. 12. *Ed. VIII. Amst.* 1708. Latein. *Utrecht* 1665.

[4]) *Cours entier de la philosophie, Paris* 1690. 4. *Amst.* 1691. 4.

Petermann in Leipzig, Joh. Clauberg (geb. 1622) in Duisburg und Tobias Andreae sind als nicht sehr bedeutende Anhänger in Deutschland zu nennen. Sehr frühe schon wichen Einige von den Lehren des Meisters ab, und wurden von andern als Pseudo-Cartesianer bezeichnet. Dies that z. B. Gousset [1]). Gegen Geulincx und Regius trat ebenso im Interesse der reinen Descartesschen Lehre auf Ruard Andala [2]), der letzte Vertheidiger derselben auf niederländischem Boden (geb. 1668 † 1727). Endlich ist noch zu erwähnen Balthasar Bekker, der erst in einer Vertheidigung der Descartesschen Lehre [3]) so gemäfsigt auftrat, dafs selbst die ärgsten Gegner, wie z. B. Maresius, ihn gelten liefsen, nachher aber besonderes Aufsehn dadurch erregte, dafs er vom Standpunkt der Cartesianischen Philosophie gegen Geistergeschichten und Hexenprocesse stritt [4]).

---

[1]) *De causarum primar. et secundarum operatione.*

[2]) *Examen ethicae Geulingii* und: *Cartesius verus Spinozismi eversor et physicae experimentalis architectus. Franek.* 1719. 4.

[3]) *Candida et sincera admonitio de philosophia Cartesiana.* —

Explicatio catechismi Heidelbergensis.

[4]) *Mundus fascinatus, s. accuratum examen superstitionis etc.* 1r Th. 1690 u. 91. Amst. 2r Th. ibid. 1693.

Alle diese aber gaben in der That kaum mehr als Descartes gegeben hatte, und an den Punkten, wo dieser die Folgerungen nicht scharf genug gezogen hatte, blieben dieselben Lücken, die er gelassen hatte. Eine solche Lücke suchte zu füllen, um damit das System selbst mehr abzuschliefsen und in sich zu vollenden, ein Mann, der, weil seine Ansicht sich bald fast aller Cartesianer bemächtigte, eine ausführlichere Betrachtung verdient, Arnold Geulincx.

§. 2.

Leben und Philosophie des Arnold Geulincx.

Arnold Geulincx — (der Name wird oft in einem und demselben Werke verschieden geschrieben, so kommen in seiner Ethik diese verschiednen Schreibarten vor: Geulincs, Geulinck, Geulinxs, Geulincx. Die letzte Form, da sie in den übrigen mir vorliegenden Werken die gewöhnliche ist, wird hier beibehalten werden) — wurde um das Jahr 1625 zu Antwerpen geboren, studirte in Löwen, wo er seit dem Jahre 1646 eine Lehrstelle besafs. Dieser entsetzt, ging er nach Leyden und erhielt, nachdem er zu der reformirten Confession sich bekannt hatte, daselbst eine Professur der Philosophie, die er bis zu seinem Tode, 1669, bekleidete. Von seinen Schriften sind die meisten erst nach seinem

Tode herausgekommen [1]). Deutlichkeit und Scharfsinn characterisiren dieselben. Er ist es nun, welcher die, nachher von vielen andern Cartesianern angenommene, Lehre von den gelegentlichen Ursachen oder den sogenannten Occasionalismus aufgebracht hat, eine nothwendige Folgerung aus der Descartesschen Lehre. Da hier nämlich Leib und Seele als verschiedne Substanzen gefafst sind, so leugnete Geulincx, dafs irgend ein Einflufs der einen auf den andern Statt finde, sondern behauptete, dafs Gott bei Gelegenheit unseres Willens unsern Körper bewege, so wie er bei Gelegenheit einer Affection unseres Körpers eine Vorstellung in uns hervorbringe. Das eine ist also nur gelegentliche Veranlassung des andern (daher der Name) und nicht eigentlich Ursache. Auf eine eigenthümliche Weise hat Geulincx diese Ansicht mit seiner Ethik in Verbindung gebracht, von der hier

---

[1]) Namentlich: *Compendium physicum Franeker* 1688.

Annotata praecurrentia ad R. Cartesii principia. Dordraci 1690. 4.

Annotata majora in principia R. Descartes, accedunt opusc. philosoph. ejusd. auct. Dordraci 1691. 4.

Metaphysica vera et ad mentem peripateticam. Amst. 1691. in 16.

Collegium oratoricum ibid. 1696. 12.

Bei seinen Lebzeiten erschienen: *Saturnalia s. quaestiones quodlibeticae* (3te Aufl.), *Lugd. Batav.* 1660., ferner:

Logica fundamentis suis, e quibus etc., restituta. Lugd. Bat. 1662.

Γνῶθι σεαυτόν sive Ethica, Amst. 1665. — *Ed. Philaretus* (ein Pseudonym), *Amstelod.* 1696. — 1709 *recogn. Joh. Flender.*

um so mehr eine ausführlichere Darstellung gegeben werden mufs, da es mir nicht hat gelingen wollen, das andere Werk des Geulincx, worin diese Lehre vorgetragen ist, die Metaphysik, zu erhalten. Eine Vergleichung indefs dessen, was sich bei Tennemann, Brucker u. A. über Geulincx findet, mit dem, was die Ethik enthält, läfst mich glauben, dafs das Wesentliche dieser Lehre sich eben so vollständig in der Ethik findet, als in der Metaphysik, die noch dazu als *Opus posthumum* erschien.

Die Tugend besteht nicht sowol darin, dafs man Gott liebt, d. h. dafs man seinen Willen vollführt, denn dies thut Jeder, weil er sich dem nicht entziehen kann, und Gottes Willen ausführen wollen, nichts andres heifst, als das wollen, was nicht anders seyn kann: — sondern die Tugend wird richtig definirt nur als die Liebe zur Vernunft (d. h. als Gehorsam gegen die göttlichen Vernunftgesetze). Unter Cardinaltugenden verstehn wir diejenigen Eigenschaften, welche unmittelbar aus der Tugend hervorgehn, und nicht sich auf besondere Umstände beziehen (wie die sogenannten besonderen Tugenden). Dieser Cardinaltugenden sind nun vier: Fleifs im Aufmerken, Gehorsam, Gerechtigkeit und Demuth. Die beiden Momente, welche sich in der vierten Cardinaltugend, der Demuth, unterscheiden lassen, gleichsam ihre beiden Bestandtheile, sind: Betrachtung seiner selbst und Verzichtung auf sich selbst. Was die erste betrifft, so gilt hier die alte Regel: Erkenne dich selbst. Diese Selbstbeobachtung müs-

sen wir vor allem Andern vornehmen, um Alles von uns zu trennen, was nicht zu uns gehört, denn sonst würden wir uns zuschreiben, was nicht unser ist, sondern einem Andern gehört. 1)

Bei solcher Selbstbetrachtung finde ich, dafs ein Körper so enge mit mir verbunden ist, dafs ich ihn meinen Körper nenne, von dem ich weifs, dafs er nicht von mir hervorgebracht ist. Dieser Körper ist ein Theil der sichtbaren Welt, das bin Ich selbst aber nicht, da ich jede Körperlichkeit ausschliefse und mein Wesen nur in Denken und Wollen besteht. Dieser mein Körper bewegt sich nun allerdings auf verschiedne Art, je nachdem mein Wille verschieden ist. Dennoch aber bin Ich es nicht, der diese Bewegungen hervorbringt, denn ich weifs nicht, wie diese Bewegungen hervorgebracht werden, und es versteht sich von selbst, dafs ich das nicht thue, wovon ich nicht weifs, wie es geschieht. Ich weifs nicht, wie und durch welche Nerven eine Bewegung vom Gehirn zu den Gliedern kommt, und wenn ich es auch etwa aus der Anatomie wüfste, so habe ich diese Erkenntnifs später erhalten, als ich verstand meine Glieder zu gebrauchen. Andrerseits bleibt meine Erkenntnifs und also mein ganzes Verhältnifs zur Bewegung ganz dieselbe, wenn etwa mein Arm gelähmt wird, aber wenn ich ihn dann bewegen will, d. h. eben so viel, als früher zur Bewegung beitrage, so bewegt er sich doch nicht. Man könnte vielleicht einwenden, dafs doch die Sonne wärme u. s. w. ohne da-

von zu wissen, dieser Einwand beruht auf dem Irrthum, dafs man den natürlichen Dingen eine Wirksamkeit zuschreibt, die nur ihr Schöpfer hat, dessen Werkzeuge sie sind. — Wenn ich nun in meinem eignen Körper keine Bewegung hervorbringen kann, so noch weniger aufserhalb meines Körpers. Ich mufs daher bekennen, dafs ich gar Nichts aufser mir hervorbringen kann, sondern dafs alle meine Thätigkeit in mir selbst bleibt. Es ist darum ein Andrer als ich, welcher meiner Thätigkeit die Kraft gibt, aus mir herauszutreten, oder richtiger gesagt, sie tritt nie aus mir heraus, sondern Gott hat auf eine ganz unbegreifliche Weise gewisse Bewegungen der Körper mit meinem Willen verbunden, so dafs sie diesen begleiten, und daher kommt es, dafs wir glauben, unser Wille könne sich äufsern. Ich bin also nichts weiter als ein Betrachter dieser ganzen Maschine, der nichts in ihr hervorbringt. Alles ist das Werk eines Andern, als ich bin. 2)

Also wir thun gar nichts in der Welt, sondern können nur sie betrachten. Aber selbst dieses Betrachten ist etwas Wunderbares und Unbegreifliches, denn die Welt kann sich nicht uns zu erkennen geben, sie ist an sich unsichtbar. Wie wir nicht auf sie, so wirkt sie nicht auf uns ein. Die Wirkungen der äufsern Welt berühren unser Ich nicht. Es ist also wiederum derselbe Andere, welcher die Vorstellungen der äufsern Welt in uns hervorbringt. Man sagt freilich: ich sehe die Welt, weil ich Augen habe. Die Flüssigkeiten, Häute etc.

des Auges sehen nicht, aber Ich sehe, ich bin also etwas ganz Andres als sie. Ich sehe zwar durch ihre Hülfe, aber wie sie mir helfen können, sehe ich durchaus nicht ein. Es ist daher nicht ihre Natur, oder ihr Verdienst, dafs ich durch sie sehe, sondern wenn sie dazu dienen, so ist es wohl, weil sie von wo andersher diese Fähigkeit und Bestimmung haben. Also, da weder meine Thätigkeit auf die Aufsenwelt, noch ihre auf mich irgendwie einwirken kann, so sehe ich hierin wieder nur die unbegreifliche Macht Gottes, welche dies hervorbringt, eine Macht, von der ich freilich nicht weifs und nicht wissen kann, wie sie dies bewerkstelligt, von der es mir aber ganz evident ist, dafs sie es thut. Indem die Welt mir ihr Bild nicht einprägen kann, sondern nur meinem Körper, so ist es Gott, der dieses Bild in mir hervorbringt. 3)

Wir sehen also, dafs wir in der Welt nichts thun können, sondern dafs jede Thätigkeit im Ich bleibt, und wo sie heraustritt, nicht mehr unsere, sondern Gottes Thätigkeit ist. Dieses Heraustreten geschieht, wenn es Gott gefällt, nach gewissen Gesetzen, die er bestimmt hat, und die ganz von ihm abhängen, so dafs es kein kleineres Wunder ist, wenn beim Aussprechenwollen des Wortes Erde meine Zunge erzittert, als wenn beim Aussprechen desselben die Erde selbst erzitterte. Der einzige Unterschied ist, das Gott Jenes oft will, Dieses aber nicht. Ferner sehn wir, dafs, da die Welt sich mir nicht offenbaren kann, nur Gott auf eine

unbegreifliche Weise die Vorstellung derselben in mir wirkt, auf eine so unbegreifliche Weise, dafs ich, der ich die Welt betrachte, selbst das gröfste Wunder bin. Wenn nun so die Bewegung in meinen Gliedern meinem Willen nicht eigentlich folgt, sondern nur ihn begleitet, indem Gott sie bewegt, wenn ich sie bewegen will, so folgt daraus nicht, dafs mein Wille Gott dazu bewege, meine Glieder zu bewegen, sondern Gott hat diese ganz verschiedenen Dinge so unter sich verbunden, dafs, wenn ich so will, mein Körper sich so bewegt und umgekehrt, aber ganz ohne ein Causalitätsverhältnifs zwischen beiden, so wie zwei gleichgehende Uhren ganz ohne ein solches Verhältnifs gleich schlagen werden. Die Bewegung meiner Zunge begleitet also meinen Willen, nicht weil sie von ihm abhängt, sondern weil beide Maschinen auf unbegreifliche Weise so mit einander verbunden sind. 4)

Die Erkenntnifs dieses Verhältnisses unseres Ich zu unserem Körper und zur Aufsenwelt ist nun ganz nothwendig, wenn wir das erste Gesetz der Ethik befolgen wollen. Dieses, worauf alle andern ethischen Verpflichtungen beruhen, und woraus alle andern sich ableiten lassen, ist: Wo du nichts thun kannst, hast du Nichts zu wollen, sondern dich zu unterwerfen. Diese Forderung enthält beide Theile der Demuth in sich, ihr erster Theil erinnert an die Selbsterkenntnifs, ihr zweiter ermahnt dazu, dafs wir uns ganz in die Hand dessen ergeben, dem wir, mögen wirs wollen, oder nicht, unterworfen sind.

Da wir nun eigentlich gar nichts ausrichten können, so verlangt Gott und die Vernunft nicht Werke von uns, denn diese sind aufser unsrer Gewalt, also auch aufser unsrer Verpflichtung. Hinsichtlich des Erfolges vermögen wir Nichts, deswegen ist auch Gott mit der blofsen Gesinnung und dem Vorsatz zufrieden. Gott will also nur, dafs wir wollen, denn das ist das allereinzige, was wir überhaupt zu irgend einer Handlung beitragen können. 5)

§. 3.

Auflösung des Cartesianismus und Uebergang desselben in eine höhere Stufe [1]).

Der Cartesianismus enthält, wie es dieser Standpunkt nothwendig macht, Widersprüche. Sie entstehn, weil in der Entwicklung dieses Systems es nicht beim Anfang stehen bleiben, und derselbe doch auch nicht ganz verlassen werden kann. Sie werden nur vermieden, indem das Resultat, zu welchem der Cartesianismus gelangt, wirklich festgehalten wird, ohne auf

---

[1]) Dieser §. schliefst sich an Abth. I. §. 20. (s. dort p. 263), den er ergänzt.

den Anfang weitere Rücksicht zu nehmen. Dies geschieht in denjenigen Systemen, welche die Consequenz, Vollendung und damit Wahrheit, des Cartesianismus sind, in den Systemen von Malebranche und Spinoza.

1. Von dem Interesse, die Selbstständigkeit und Absolutheit des Geistes geltend zu machen, ging die neuere Philosophie aus; zugleich war die Nothwendigkeit gesetzt, die, dem Geiste gegenüberstehende, Wirklichkeit als geltend anzuerkennen, und zwar mufsten, wenn auch von jenem Interesse ausgegangen wurde, beide zunächst als gleich berechtigt sich zeigen. Beiden Forderungen wurde genügt in dem Dualismus des Descartes und seiner Schule. In diesem wurde der Geist als Ich gefafst, und dieses als selbstständig gesetzt, indem sein Wesen im Zweifeln, in dem, die Materialität von sich ausschliefsenden, Denken besteht. Damit ward aber, wegen der gleichen Berechtigung beider Seiten, auch die andere eben so selbstständig und es standen sich gegenüber die denkenden und die ausgedehnten Substanzen, oder die Ich und die materiellen Dinge. Diese waren sich so entgegengesetzt, dafs

selbst die engste Verbindung zwischen einem Ich (als Seele) und einem materiellen Dinge eigentlich unmöglich und also nur ein Factum durch eine jede Möglichkeit überschreitende Macht, d. h. ein Wunder war. Jene Verbindung von Leib und Seele ist eine gewaltsame, weil in der Natur der Verbundnen kein Grund zu derselben sich findet, und eben darum eine unbegreifliche. Beide sind ja Substanzen; Substanzen aber schliefsen sich gegenseitig aus und haben gar nichts Gemeinsames, und nur in so einem Gemeinsamen könnte der Grund einer Vereinigung liegen. — Indem aber beide Substanzen sind, sind sie darin Eins. Der Geist ist nur denkend, das heifst nur nicht-ausgedehnt, die Dinge nur ausgedehnt, dafs heifst nur nicht-denkend. Die Prädicate von beiden sind damit nur negative Prädicate, und das Positive und Reale in beiden liegt darum nicht in ihren Prädicaten (darin, dafs sie nicht-ausgedehnt oder nicht-denkend sind), sondern darin, dafs sie Substanzen sind. Das Positive in ihnen ist das Substanzsein, darin aber sind sie Eins. Aber nur so lange als sie nicht Eins waren, sondern sich ausschlossen, waren sie selbstständig, sie sind also itzt als unselbstständig gesetzt, und zwar ist es die Sub-

stanz, welche, weil sie darin Eins sind, sie als unselbstständig setzt. — Es hat sich also dieser Widerspruch entwickelt: Jedes von beiden ist Substanz, deswegen schliefsen sie sich aus, sind nicht Eins, und sind selbstständig, weil aber beide Substanzen sind, sind sie darin Eins, also schliefsen sie sich nicht aus, also sind sie nicht selbstständig, sondern das einzige Selbstständige ist die Substanz.

Descartes hat nun diese Folgerungen selbst gezogen und ist dadurch gerade zu dem Gegentheil von dem gekommen, wovon er ausging. Ausgegangen wurde von dem Zweifel, dem negativen Verhalten gegen die Aufsenwelt. Im Lauf der Betrachtung wird der Zweifel aufgegeben, damit auch die selbstständige Stellung, und zwar ist es Gott, d. h. die Substanz, welche es macht, dafs die gegenseitige Selbstständigkeit beider aufhört. Ausgegangen wurde davon, dafs Denkendes und Ausgedehntes sich ausschliefsen und nichts mit einander gemein haben; mit dem Finden der Substanz aber wird gefunden, dafs jene beiden unter den gemeinschaftlichen Begrif fallen (d. h. darin Eins sind), unselbstständig zu sein. Beide sind also selbstständig und unselbstständig, Nicht-Eins und

Eins

Eins zugleich. Descartes sucht diesen Widerspruch zu lösen, indem er unterscheidet zwischen dem, was jene beiden dem Begrife nach, und was sie dem Seyn nach sind. Dem Begrif nach sind sie selbstständig, d. h. sie können ohne Hilfe einer andern Substanz gedacht werden, dem Seyn nach sind sie unselbstständig, d. h. sie können nicht ohne eine andere Substanz existiren. In dieser Distinction ist aber der Widerspruch nur verborgen, denn da nach Descartes der Begrif des Dinges nichts Andres ist als sein Wesen (wie sich in seinem ontologischen Beweise zeigt), so wären sie also nach dieser Unterscheidung: ihrem Wesen nach unabhängig, ihrer Existenz nach abhängig, was mit der ausdrücklichen Erklärung streitet, dafs die Dinge nicht nur *secundum fieri*, sondern auch *secundum esse* geschaffen seyen. — Auch die Distinction, dafs sie nur gegen sich selbstständig, unselbstständig aber gegen Gott seyen, von dem sie geschaffen sind, ändert in der Sache gar nichts, indem dann der Widerspruch sich hinter einen Ausdruck versteckt, der selbst einen Widerspruch involvirt. *Substantia creata* ist eine *contradictio in adjecto*, weil damit nichts Anderes gesagt wird, als: ein unselbstständiges (geschaffenes) Selbstständiges (Substanz). Die-

sen Widerspruch hat auch Descartes selbst eingesehn, indem er eingesteht, dafs **eigentlich** nur Gott Substanz sey, die geschaffenen Substanzen aber nicht, wo denn der Widerspruch sich offenbar ausspricht: die Substanzen sind (eigentlich) **nicht** Substanzen.

2. Ein Widerspruch findet aber nur **so** lange Statt, als man bei dem Resultat, zu welchem gelangt wurde, und welches dem Anfang widerspricht, diesen selbst noch gelten läfst, statt dafs man, wo man bei weiterer Untersuchung zum Gegentheil des Anfanges gekommen ist, den Anfang als widerlegt wirklich fallen läfst. Thut man **dies**, so ist kein Widerspruch mehr da, sondern das Letzte ist das Wahre, der Anfang hat seine Wahrheit verloren. Hält man so **nur das Resultat** fest, wozu wir gekommen sind, ganz ohne weitere Rücksicht auf den Anfangspunkt, so ist das Resultat dieses: Weder die Ich (d. h. die einzelnen denkenden) noch die materiellen Dinge sind etwas Selbstständiges, sondern nur die Substanz, Gott. Sie sind *nichts* Selbstständiges, d. h. **für sich** betrachtet **Nichts**, nur die Substanz hat ein reales Seyn, alles Seyn, was Jenen (Einzelwesen) zukommt, haben sie *nicht* als ein substanzielles Seyn, sondern nur an der ei-

nen, allein wahren und realen Substanz, d. h. als Accidenzen an ihr. So für sich festgehalten, enthält dies Resultat keinen Widerspruch mehr. Ist kein Widerspruch mehr da, so fallen damit auch alle Versuche weg, ihn zu lösen, die eigentlich ihn nur verbargen. Es fällt also die Unterscheidung zwischen dem Wesen und der Existenz weg, die Unselbstständigkeit des Wesens (Begrifs) ist zugleich Unselbstständigkeit des Seyns, jene Unselbstständigen sind es, was das Seyn und was den Begrif betrifft, d. h. sie sind nur an der Substanz und durch sie, und können begriffen werden nur durch sie und an ihr. Dieses Verhältnifs haben sie, wenn sie gefafst werden als nur verschwindende wechselnde Formen der Substanz, als ihre Modificationen. Was nur Modification, Form der Substanz ist, kann nur seyn und gedacht werden an der Substanz (so wie etwa die Seiten eines Gegenstandes Nichts sind ohne ihn und nur an ihm eine Existenz haben).

3. Das eben Auseinandergesetzte ist eine nothwendige Consequenz des Cartesianismus, welcher folgerichtig zu dem Entwickelten geführt hat und also über sich hinausweist. Dasjenige philosophische System darum, welches den eben deducirten

Standpunkt einnimmt und in sich die Consequenz des Cartesianismus enthält, ist als die Vollendung desselben anzusehen. In diesem wird das Ziel des Cartesianismus ohne den Mangel, welcher darin seinen Grund hatte, daſs von dem ersten Anfange nicht abgelassen wurde, sich finden, und so wird es den consequenten oder den wahren Cartesianismus enthalten, oder, was dasselbe heiſst: dieses System wird die Wahrheit des Cartesischen seyn. Die Inconsequenz des Cartesianismus ist aber nur die Mangelhaftigkeit seines Standpunkts, bei dem es sein Bewenden nicht haben kann. Dieser Mangel ist aufgehoben in dem philosophischen System, welches das oben Deducirte enthält. Sehn wir uns nun unter den verschiedenen Systemen um, um unter ihnen dasjenige aufzufinden, in welchem sich das Deducirte findet, so treten uns fast gleichzeitig zwei bedeutende philosophische Systeme entgegen, die hier betrachtet werden müssen. Das eine derselben hat die oben gezeigte Folgerung des Cartesianismus nur theilweis und von einer Seite gemacht und stellt uns die folgende Stufe in religiös-theologischer Form dar, und dies ist das System des Malebranche. Das andere gibt uns diesen Standpunkt vom theologischen Gewande be-

freit, in gröſserer Reinheit; zugleich auch begnügt es sich nicht damit, die Accidentalität der Einzelwesen nur der einen Seite zu zeigen, sondern führt diese Lehre für beide Seiten gleichmäſsig durch, und das ist das System des Spinoza.

Malebranche.

§. 4.

Leben des Malebranche[1]).

Nicolaus Malebranche wurde am 6ten August 1638 zu Paris geboren, als das jüngste von zehn Kindern. Sein schwacher Körper, ein krummes Rückgrad und eingebogenes Brustbein, machte eine vorsichtige Erziehung nothwendig; so ward er, mit Ausnahme der theologischen Lehrstunden der Sorbonne, zu Hause erzogen, und zeigte nur mittelmäſsige Gaben. Im 22. Jahre widmete er sich der Kirche und trat in die Congregation des Oratoriums. Das Studium der Kirchengeschichte und der Kritik, welche er nach einander vornahm, war weder seiner Neigung noch seinem schwachen Gedächtniſs anpassend. In seinem 26. Jahre kam ihm der *tractatus de homine* des Descartes zu Händen, welcher seiner Neigung eine entschiedene Richtung

---

1) Fontenelle im ersten Bande seiner *Eloges des Académiciens à la Haye* 1731. *pag*. 317.

gab. „Weder Kritik noch Kirchengeschichte sey die vollkommenste Wissenschaft", gab er den ihn abmahnenden Freunden zur Antwort. Nachdem er sich 10 Jahre dem philosophischen Studium hingegeben, gab er im Jahre 1674 sein Hauptwerk, die *Recherches de la vérité* [1]) heraus. Als Foucher gegen ihn auftrat, antwortete er in der Vorrede zum zweiten Bande. Da überhaupt viele Theologen ihn angriffen, so behandelte er das Verhältnifs der Philosophie und Kirchenlehre in den *Conversations chrétiennes* [2]), einem Gespräch, wo er selbst unter dem Namen Theodor auftritt. Da er mit P. Quesnel über die Gnade verschieden dachte, ward von diesem Arnaud, sein Lehrer, zum Schiedsrichter erwählt, der sich hier sehr heftig äufserte und dadurch Veranlassung ward zum *Traité de la nature et de la grâce* [3]), den er erst schriftlich Arnaud zusandte, nachher auf Verlangen seiner Freunde in Druck gab. Während der Streit sich vorbereitete,

---

[1]) *De la recherche de la vérité, ou l'on traite de la nature, de l'esprit de l'homme et de l'usage qu'il en doit faire pour éviter l'erreur dans les sciences. Paris* 1674. 12. — *Ed. IV à Paris* 1678. 12. *revue et augmentée.* — *Ed. VI à Paris* 1712. 4 *Vol.* 8. — *Ed. VII à Paris* 1721. (diese beiden enthalten die Antwortschreiben an Regis mit).

Lateinisch: von *Lenfant: De inquirenda veritate, Gener.* 1691.

Deutsch: Halle 1776. 4 Bde. (enthält gleichfalls die Briefe an Regis).

[2]) *Conversations chrétiennes* 1776.

[3]) *De la nature et de la grâce, Amst.* 1680. 12.

schrieb M. seine *Méditations chrétiennes et métaphysiques* [1]), wo er das „Wort", die allgemeine Vernunft, als Vermittlerin zwischen den Geistern redend anführt. Im Jahre 1683 kam es zuerst zur offnen Fehde mit Arnaud, der eine grofse Parthei für sich hatte. Ohne Zusammenhang mit diesem Streit gab M. (der im Jahre 1679 in die Academie aufgenommen war) den *Traité de morale* [2]) heraus. Gründe und Gegengründe vereinigte M. in den *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion* [3]), ohne alle Polemik. Mit Regis kam er in Streit wegen der scheinbaren Gröfse des Mondes, dann, weil jener ihn wegen des Satzes angrif, dafs die Lust ein Gut sey [4]). Franz Lami, ein Benedictiner, hatte, in einer Schrift über die Selbsterkenntnifs, seine Meinung von der unverdienten Liebe Gottes durch das Ansehn des Mal. unterstützt; um hier nicht fremde Meinungen sich aufbürden zu lassen, schrieb er 1697 seine Schrift *de l'amour du Dieu* [5]). Das brachte zwei Controversen mit Lami hervor, welcher ihm vorwarf, seine Ansicht

---

1) *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, *Rouen* 1683. 12.

2) *Traité de morale*, *Rottd.* 1684. 12.

3) *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, *Rottd.* 1688. 8.

4) Auf das von Regis 1694. herausgegebene Werk erschienen die Antwortschreiben des Mal., die in der 6ten und 7ten Pariser Ausgabe der *rech.* angefügt sind. S. Anm. 1. zu p. 22.

5) *De l'amour du Dieu.*

geändert zu haben. — Unterdessen verbreitete sich Mal. Philosophie bis nach China, und auf dringendes Ansuchen schrieb er die *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe Chinois sur la nature de Dieu* [1]). Da er in diesem Buch behauptet hatte, dafs die Chinesen Atheisten seyen, ward er von den Journalisten zu Trevoux heftig angegriffen. Im Jahre 1715 gab er noch als Antwort auf ein Werkchen über die Wirkung Gottes in den geschaffnen Dingen, seine Betrachtungen über die physische Vorherbewegung [2]) heraus. In demselben Jahre erkrankte er, und nach einem 4monatlichen Krankenlager, während dessen er noch den englischen Philosophen Berkeley kennen lernte, starb er am 13. Oktober 1715. Seine sämmtlichen Werke sind in Paris herausgekommen [3]).

Rechtschaffenheit, strenge Sittlichkeit, eine tiefe Frömmigkeit und ein bescheidener Sinn sind die Charakterzüge des Malebranche. Sie waren es, die ihn bei Allen beliebt machten, und ihm die Achtung der höchsten wie der niedrigsten Stände erwarben. Was ihn als Schriftsteller betrifft, so hat er mehr gedacht als gelesen; die bloſse Gelehrsamkeit behandelte er verächtlich, so wie alles, was auf Pedanterei hinweist. Seine Schriften charakterisirt Eleganz, frei von aller Affectation. Dafs sie

---

[1]) *A Paris*, 1708. 12.

[2]) *Réflexions sur la prémotion physique*, *Paris* 1715. 8.

[3]) *Oeuvres compl.*, *Paris* 1712. *XI. Vol.* 12.

zuweilen breit erscheinen, hat seinen Grund darin, dafs wir, die wir sie lesen, um anderthalb Jahrhunderte später leben. —

§. 5.
Philosophie des Malebranche.

Der Irrthum ist die Ursache des Elends der Menschen, daher ist es eine billige Forderung, sich mit allen Kräften von ihm loszureifsen. Dazu ist es nothwendig, dafs man die Entstehungsweise des Irrthums recht kennen lerne. Zu diesem Ende sind erst einige vorläufige Bemerkungen anzustellen, ehe der Plan des ganzen Werks festgestellt wird. Wie die Materie die beiden Eigenschaften der Figurabilität und Beweglichkeit hat, so die Seele das Vermögen des Verstandes und des Willens. Die Figurabilität der Materie und der Verstand der Seele sind leidende Vermögen, ohne alle Thätigkeit. Das andre Vermögen der Materie besteht in der Fähigkeit, verschiedene Bewegungen anzunehmen und das zweite der Seele in der Fähigkeit, verschiedene Neigungen zu haben. Auch hier lassen sich Analogien zeigen. Wie jede Bewegung geradlinigt, so ist die Neigung an sich recht und gut. Der Wille ist daher der natürliche Trieb, der aufs Gute überhaupt geht, die Freiheit ist die Kraft, diesen Trieb auf ein bestimmtes Gut zu richten. — Unsere Seele kann sich auf dreierlei Weisen Vorstellungen bilden: mit dem Verstande allein, mit der Einbildungs-

kraft und mit den Sinnen. Diese drei Kräfte sollen eben so viel Standpunkte seyn, von denen aus wir den Irrthum der Menschen mit seinen Ursachen in Erwägung ziehn. Zuerst werde ich von den Irrthümern der Sinne, dann von denen der Einbildungskraft, dann von denen, welche der Verstand verursacht, reden. Ferner, weil Neigungen und Leidenschaften so viele Irrthümer verursachen, werde ich dann von den Irrthümern unserer Neigungen, endlich von denen der Leidenschaften handeln, zuletzt aber eine allgemeine Methode, zu der Wahrheit zu gelangen, anzeigen. 1)

Was die Sinne betrifft, so sind sie nicht so verdorben, und betrügen uns nicht so sehr, als man meint, sondern nur der Wille mit seinem übereilten Urtheile täuscht uns. Die Regel beim Gebrauch der Sinne ist: Urtheile mit den Sinnen niemals über die Dinge, was sie ihrer Natur nach sind, sondern nur über das Verhältniſs, in welchem sie zu unserm Körper stehn, eine Regel, die richtig ist, da die Sinne nicht zur Erforschung der Beschaffenheit der Dinge, sondern allein zur Erhaltung unseres Körpers gegeben sind. Man verwechselt beinahe in allen Empfindungen folgende vier Dinge mit einander und daher kommen alle Irrthümer der Sinne: die Handlung des empfundenen Körpers, z. B. Wirkung seiner kleinsten Theilchen (c. 11), zweitens das Leiden im Sinnesorgan, die Erschütterung der Fibern (c. 12), drittens das Leiden der Seele, ihre Empfindung und Vorstellung (c. 13), endlich das Ur-

theil, was sie fällt. Unsere Sinne sind treu genug, um uns das Verhältnifs der Dinge zu unserm Körper zu zeigen, sagen uns aber nicht, was sie dem Wesen nach sind, daher mufs man ihnen mifstrauen und nur ganz evidenten Sätzen seinen Beifall geben. 2)

Von der *Einbildungskraft* handelt das *zweite Buch der Unt. v. d. Wahrh.* — Wenn die innern Gehirnfibern nicht von einem äufsern Gegenstande, sondern durch den Lauf der Lebensgeister erschüttert werden, so bildet die Seele sich etwas ein und urtheilt, was sie sich einbildet, sey nicht aufser ihr, sondern im Gehirn, und dies ist der Unterschied zwischen Empfindung und Einbildung. Die Gewalt der Lebensgeister, der Bau der Fibern im Gehirn bestimmt die Gröfse der Eindrücke der Einbildungskraft. Dies alles ist daher Werk der Maschine, d. h. geschieht nicht durch unsern freien Willen. So ist eine *starke* Einbildungskraft diejenige, wo die Eindrücke sehr tief ins Gehirn gehn, und die Seele nur auf diejenigen Dinge ihre Aufmerksamkeit richten kann, welche diese Bilder ihr vorstellen. Aus Allem folgt so viel, dafs alle Gedanken, welche die Seele durch den Körper, vermittelst ihrer Abhängigkeit von ihm, erhält, nur für ihn bestimmt und daher falsch und verwirrt sind, weil sie uns an die sinnlichen Güter binden. 3)

Das dritte Buch handelt vom *Verstande*, oder von der Seele ohne Beziehung auf den Kör-

per. — Unter dem reinen Verstande verstehe ich das Vermögen der Seele, die äufsern Gegenstände, ohne alle sinnlichen zu ihrer Vorstellung nöthigen Bilder im Gehirn, zu kennen. Das Wesen der Seele besteht im Denken, wie das der Materie in der Ausdehnung. Nach den verschiedenen Modificationen des Denkens will sie bald, bald bildet sie sich ein etc., aber das Denken ist nicht eine Modification der Seele, sondern alle jene sind Modificationen des Denkens. Es kann darum keine Seele geben, die nicht denkt, obgleich wohl eine, die nicht will. So unerläfslich darum das Wollen der Seele ist, weil sie sonst zwecklos wäre, so gehört doch der Wille nicht zum Wesen der Seele (eben so wenig wie die Bewegung zum Wesen der Materie). Wie darum ein Körper nicht in einem Augenblick mehr ausgedehnt ist, als in einem andern, so kann man auch nicht sagen, dafs die Seele in einem Augenblick mehr denkt als in einem andern. Die Seele denkt immer, — selbst in der Ohnmacht, nur dafs sie dann blofs Gedanken des reinen Verstandes hat, die keine Spuren im Gehirn, und so keine Erinnerung nachlassen. 4)

Daran wird Niemand zweifeln, dafs wir die Dinge aufser uns nicht an und für sich gewahr werden. Indem wir die Sonne sehn, steigt unsere Seele nicht aus ihrem Körper zum Himmel, sondern es ist der unmittelbare Gegenstand der Seele nicht die Sonne, sondern ein anderes Etwas, welches mit ihr aufs allergenauste verbunden ist. Dies nenne ich

chrieb M. seine ***Méditations chrétiennes et méta-hysiques*** [1]), wo er das „Wort“, die allgemeine 'ernunft, als Vermittlerin zwischen den Geistern edend anführt. Im Jahre 1683 kam es zuerst zur ffnen Fehde mit Arnaud, der eine grofse Parthei ir sich hatte. Ohne Zusammenhang mit diesem treit gab M. (der im Jahre 1679 in die Acade-ie aufgenommen war) den ***Traité de morale*** [2]) eraus. Gründe und Gegengründe vereinigte M. in en ***Entretiens sur la métaphysique et sur la re-gion*** [3]), ohne alle Polemik. Mit Regis kam er Streit wegen der scheinbaren Gröfse des Mon-es, dann, weil jener ihn wegen des Satzes angrif, afs die Lust ein Gut sey [4]). Franz Lami, ein enedictiner, hatte, in einer Schrift über die Selbst-rkenntnifs, seine Meinung von der unverdienten iebe Gottes durch das Ansehn des Mal. unterstützt; m hier nicht fremde Meinungen sich aufbürden ı lassen, schrieb er 1697 seine Schrift ***de l'amour u Dieu*** [5]). Das brachte zwei Controversen mit ami hervor, welcher ihm vorwarf, seine Ansicht

---

[1]) *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, *Rouen* 683. 12.

[2]) *Traité de morale*, *Rottd.* 1684. 12.

[3]) *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, *ottd.* 1688. 8.

[4]) Auf das von Regis 1694. herausgegebene Werk erschie-n die Antwortschreiben des Mal., die in der 6ten und 7ten riser Ausgabe der *rech.* angefügt sind. S. Anm. 1. zu p. 22.

[5]) *De l'amour du Dieu.*

wird, wahr sey. — Nur in der Weisheit Gottes kann man die ewigen, unveränderlichen, nothwendigen Wahrheiten entdecken, nicht etwa blofs in seinem freien Willen. Nur in der Weisheit Gottes kann man die Ordnung, die Gott selbst befolgen mufs, finden. Er schliefst nämlich die Pefectionen aller geschaffenen Dinge in sich. Diese Perfectionen sind die unmittelbaren Gegenstände des menschlichen Geistes. Die Ideen also (d. h. die Perfectionen, welche in Gott sind), welche uns die Dinge darstellen, sind absolut nothwendig und unveränderlich. 5)

Man kann auf folgende verschiedene Weisen zu erklären suchen, wie die Erkenntnifs zu Stande kommt. Zuerst: die Meinung der Peripatetiker ist die gewöhnlichste. Sie behaupten, dafs die äufsern Gegenstände gewisse Formen *(species impressas)*, die ihnen ähnlich sind, den Sinnen eindrücken. Allein diese Formen müfsten dann selbst materiell seyn, also auch undurchdringlich; dann würden sie sich hemmen u. s. f., auch wäre es nicht zu erklären, wie die Gröfse eines und desselben Gegenstandes bei verschiedner Entfernung scheinbar ab- und zunimmt.

Die zweite Meinung ist: unsere Seele besitze eine Macht, von den äufsern Eindrücken des Körpers angeregt, die Ideen der Dinge selbst hervorzubringen. Da aber die Ideen, als geistige Wesen, edler sind als die körperlichen Dinge selbst, so folgte daraus, dafs die Menschen vermögend wä-

weilen breit erscheinen, hat seinen Grund darin, ſs wir, die wir sie lesen, um anderthalb Jahrhunrte später leben. —

§. 5.
Philosophie des Malebranche.

Der Irrthum ist die Ursache des Elends der enschen, daher ist es eine billige Forderung, sich t allen Kräften von ihm loszureiſsen. Dazu ist nothwendig, daſs man die Entstehungsweise des :thums recht kennen lerne. Zu diesem Ende sind st einige vorläufige Bemerkungen anzustellen, ehe r Plan des ganzen Werks festgestellt wird. Wie e Materie die beiden Eigenschaften der Figuralität und Beweglichkeit hat, so die Seele das Verögen des Verstandes und des Willens. Die Firabilität der Materie und der Verstand der Seele nd leidende Vermögen, ohne alle Thätigkeit. Das ıdre Vermögen der Materie besteht in der Fähigeit, verschiedene Bewegungen anzunehmen und das veite der Seele in der Fähigkeit, verschiedene Neiıngen zu haben. Auch hier lassen sich Analogien igen. Wie jede Bewegung geradlinigt, so ist die eigung an sich recht und gut. Der Wille ist daer der natürliche Trieb, der aufs Gute überhaupt eht, die Freiheit ist die Kraft, diesen Trieb auf n bestimmtes Gut zu richten. — Unsere Seele ann sich auf dreierlei Weisen Vorstellungen bilen: mit dem Verstande allein, mit der Einbildungs-

also Alles in sich selbst sehen. Er sieht seine Geschöpfe in sich, sofern sie in ihm durch eine Vollkommenheit dargestellt werden. Die geschaffenen Geister aber erkennen in sich weder das Wesen noch die Existenz der Dinge, denn da sie beschränkt sind, so enthalten sie nicht alle Dinge in sich, so wie Gott, das allgemeine Wesen.

Es bleibt also nur die *fünfte* Ansicht übrig, welche der Vernunft angemessen ist, dafs wir die *Dinge durch die Ideen* sehen. Denn da die Dinge ausgedehnt sind, die Seele aber nicht, so ist anders gar kein Verhältnifs zwischen ihnen denkbar als durch die Ideen, welche die Dinge vorstellen. Nun sind aber alle Ideen in Gott, der sie alle in sich schliefst. Ferner ist Gott so genau mit uns verbunden, dafs man ihn den Ort der Geister nennen kann (unsere Geister wohnen in ihm, als der allgemeinen Vernunft). Daraus folgt, dafs unsere Seele das sehen kann, was in Gott die geschaffenen Dinge vorstellt, d. h. ihre ewigen Urbilder, die Ideen. Die Seele sieht die Ideen, heifst aber nichts andres als: *sie sieht die Dinge in Gott*. Ja man kann sagen, dafs der Mensch, die Wahrheit erkennend, die Dinge so erkennt, wie Gott sie erkennt. Daraus aber, dafs man alle Dinge in Gott sieht, folgt nicht, dafs man ihn selbst oder sein Wesen erkennt, eben so wenig als etwa daraus, dafs man Gegenstände in einem Spiegel sieht, folgte, dafs man den Spiegel selbst sähe. Denn Gott ist das allgemeine Wesen (das Wesen überhaupt),

, was sie fällt. Unsere Sinne sind treu genug, uns das Verhältnifs der Dinge zu unserm Kör- zu zeigen, sagen uns aber nicht, was sie dem sen nach sind, daher mufs man ihnen mifstrauen nur ganz evidenten Sätzen seinen Beifall ge- 2)

Von der **Einbildungskraft** handelt das ite **Buch der Unt. v. d. Wahrh.** — Wenn innern Gehirnfibern nicht von einem äufsern nstande, sondern durch den Lauf der Lebens- r erschüttert werden, so bildet die Seele sich ein und urtheilt, was sie sich einbildet, sey aufser ihr, sondern im Gehirn, und dies ist terschied zwischen Empfindung und Einbil- Die Gewalt der Lebensgeister, der Bau der im Gehirn bestimmt die Gröfse der Ein- ler Einbildungskraft. Dies alles ist daher er Maschine, d. h. geschieht nicht durch eien Willen. So ist eine **starke** Einbil- ft diejenige, wo die Eindrücke sehr tief n gehn, und die Seele nur auf diejenigen re Aufmerksamkeit richten kann, welche ler ihr vorstellen. Aus Allem folgt so viel, Gedanken, welche die Seele durch den ermittelst ihrer Abhängigkeit von ihm, er- für ihn bestimmt und daher falsch und sind, weil sie uns an die sinnlichen Güter 3)

dritte **Buch** handelt vom **Verstande**, der Seele ohne Beziehung auf den Kör-

die Creaturen selbst nur unvollkommene Participationen des göttlichen Wesens sind. Gott, d. h. das Wesen ohne Einschränkung, das Wesen im Allgemeinen, ist so mit der Seele verbunden, daſs sie sich nicht von der allgemeinen Idee des Wesens losmachen kann. Auch wenn sie ein Wesen insbesondere betrachtet, entfernt sie sich deswegen nicht von Gott, sondern nähert sich nur einer der Vollkommenheiten dieses Wesens und läſst momentan die anderen fallen. Von diesem Wesen ist der Beweis des Descartes ganz richtig. Denn es ist völlig evident, daſs das Wesen (nicht ein bestimmtes Wesen) seine Existenz durch sich selbst habe, und es ist ungereimt, daſs das wahre Seyn nicht sey. Das Wesen ohne Einschränkung ist nothwendig. Diejenigen, welche die nothwendige Existenz Gottes nicht einsehn, betrachten ihn nicht als das Wesen überhaupt, sondern als dieses oder jenes Wesen, welches eben darum seyn und nicht seyn kann. — Es ist ein unbedachtsames und voreiliges Urtheil, daſs alle Substanzen entweder Körper oder Geist, und daſs Gott ein Geist sey. Die Vernunft sagt nur, daſs er ein unendlich vollkommenes Wesen, und weit eher ein Geist als ein Körper, weil unsere Seele vollkommener als unser Körper ist. Man muſs Gott nicht Geist nennen, um positiv zu bestimmen, was er ist, sondern nur um negativ zu sagen, daſs er nicht Materie ist. Sein Name ist: der da ist, d. h. das Wesen ohne Einschränkung, das unendliche allgemeine Wesen. 7)

image
not
available

ihre Eigenschaften sehen; was daher unserer Erkenntnifs noch fehlt, ist nicht die Schuld der Idee, sondern unserer Seele, die sie betrachtet. 8)

3. Was unsere Seele betrifft, so kennen wir sie nicht durch Ideen, sehen sie also auch nicht in Gott, sondern erlangen nur durch inneres Bewufstseyn von ihr Kenntnifs. Wir wissen von ihr nur, was wir als in ihr vorgehend empfinden. Hätten wir nie einen Schmerz z. B. empfunden, so wüfsten wir nicht, ob die Seele solcher Empfindungen fähig ist. Sähen wir sie dagegen in ihrer Idee, in ihrem Archetyp, so würden wir damit alle ihre möglichen Eigenschaften wissen. Wenn wir darum auch von der Existenz unserer Seele sicherer überzeugt sind, als von der unseres Körpers, so haben wir doch nicht von ihrer Natur eine so richtige Erkenntnifs als von der unseres Körpers. Gott allein kennt die Natur der Seele ganz, indem er in sich eine klare repräsentative Idee derselben hat. In seiner Substanz findet er das ewige Model derselben. 9)

4. Die Seelen Anderer erkennen wir weder an und für sich, noch durch Ideen, noch durch unser unmittelbares Bewufstseyn, weil sie verschieden von uns sind; daher vermuthen wir nur, dafs ihre Seelen mit den unsern von gleicher Art sind. Eine klare Idee von ihnen haben wir nicht, weil wir nicht ihr Model in Gott sehen. Um von den Seelenkräften also den besten Gebrauch zu machen, wende man dieselben blofs dazu an, wozu sie gegeben sind. Man urtheile nach den Sinnen und

nach der Einbildungskraft nur über das Verhältnifs der äufsern Körper zu unserem, aber nicht über Wahrheiten. Hierzu wende man die reinen Begrife des Verstandes an, die man aber nicht gebrauchen mufs, wo man über die Verhältnisse der äufsern Körper zu unserem urtheilen will. 10)

Das vierte Buch handelt von den Neigungen. Wie, wenn Gott der Materie keine Bewegung gegeben hätte, es keine Verschiedenheit der Körper geben würde, eben so würde, wenn die Geister keine Neigungen oder keinen Willen hätten, zwischen den geistigen Wesen keine Verschiedenheit Statt finden. Gott kann bei seinen Werken keinen andern Endzweck haben, als sich selbst. Deswegen ist auch der Endzweck der geschaffnen Geister seine Ehre. Er giebt allen Creaturen die Richtung zu ihm hin. Eigentlich findet in Gott nur eine Liebe Statt, die zu ihm selbst; eben so drückt er auch uns nur eine Liebe ein, die zum Guten überhaupt. Diese Liebe ist was wir Wille nennen. Der Wille des Menschen ist ein immerwährender Eindruck des Schöpfers, der uns zum Guten überhaupt lenkt. Nur weil Gott sich liebt, lieben wir Etwas. Ohne dies würden wir nichts lieben und nichs wollen. Gott liebt nur sich, und seine Werke nur weil sie ein Verhältnifs zu seinen Perfectionen haben, und liebt sie nur so sehr, als sie dazu im Verhältnifs stehn. Er liebt also sich und die Dinge mit gleicher Liebe. Deswegen ist die Liebe und der Wille immer gut, höchstens sind

ihre Objecte schlecht, und diese sind es, weil Gott sie zu lieben verboten hat, indem sie von der Liebe zu ihm abhalten. — Wir haben eine Neigung zum Guten im Allgemeinen, welche die Quelle aller unserer natürlichen Neigungen, Leidenschaften, selbst unserer freien Liebe ist; zweitens haben wir eine Neigung zur Erhaltung unseres Wesens, drittens zu andern Geschöpfen. Auf diese drei Neigungen lassen sich alle Irrthümer der Neigungen zurückführen. 11)

Das fünfte Buch behandelt die Leidenschaften. Die Seele des Menschen steht in einem zweifachen Verhältnifs. Als reiner Geist ist sie wesentlich mit dem Wort Gottes, mit der ewigen Weisheit und Wahrheit verbunden, und so der Gedanken fähig. Als der Geist aber eines Menschen ist sie mit ihrem eignen Körper verbunden. Man nennt sie: Sinne und Einbildungskraft, wenn ihr Körper natürliche oder gelegentliche Ursache ihrer Gedanken ist, und: Verstand, wenn Gott in ihr wirkt, ohne dafs sie mit dem, was in ihrem Körper vorgeht, in einem nothwendigen Verhältnifs stände. Der Wille als Wille hängt nur von Gott ab, als der Wille aber eines bestimmten Menschen hängt er auch vom Körper ab. Die Bewegungen der Seele, welche wir mit den reinen Geistern gemein haben, habe ich die natürlichen Neigungen genannt, hier werde ich die Leidenschaften betrachten, d. h. die Erschütterungen, welche die Seele bei Gelegenheit der Bewegung der

Lebensgeister natürlicher Weise empfindet. Also sinnliche Bewegungen. Durch einen sinnlichen Instinct bin ich überzeugt, dafs meine Seele mit meinem Körper verbunden ist, oder dafs mein Körper einen Theil meines Wesens ausmacht, Evidenz habe ich davon nicht. Die Seele wird aber durch diese Vereinigung mit dem Körper nicht körperlich, so wenig als der Körper dadurch geistig wird; eine jede Substanz bleibt was sie ist. Als zwei ganz entgegengesetzte Gattungen von Dingen, kann der Geist sich nicht von selbst mit dem Körper verbinden, nur vermittelst der Verbindung mit Gott empfindet die Seele den Schmerz, wenn der Körper verletzt wird. Die Empfindungen und Bewegungen der Seele begleiten zwar die Erschütterung der Fibern im Gehirn, aber diese sind nicht die Ursachen von jenen. Sie sind nur die gelegentlichen Ursachen. Die natürlichen oder gelegentlichen Ursachen wirken eigentlich nicht, sondern nur die Wirksamkeit Gottes. Es ist nur ein Gott und nur eine wahre Ursache, die diesen Namen verdient. Eben so wie der Körper nicht auf die Seele einwirkt, so auch sie nicht auf den Körper. Die Seele hat gar keinen Antheil an den Bewegungen des Körpers, denn sie denkt nicht an die Muskeln u. s. f. und weifs nichts von ihrer Lage u. s. w. Die Beweise darum, welche man anführt dafür, dafs die Thiere Seelen haben (z. B. dafs ein geschlagener Hund schreit), beweisen nur, dafs aus dem Mechanismus der Maschine das Schreien folgt (vielmehr

wenn der Hund manchmal auch nicht schriee, könnte man dergleichen eher folgern). Die Körper haben nicht die Kraft sich zu bewegen, weil die Materie nur das Vermögen hat bewegt zu werden. Man könnte also daraus schliefsen, dafs sie von den Geistern bewegt werden; aber es giebt kein erklärliches Verhältnifs zwischen den endlichen Geistern und den Bewegungen der Körper, im Gegentheil sieht man die Unmöglichkeit eines solchen Verhältnisses ein. Also ist es Gott allein, welcher die Körper bewegt. Ja er kann diese Kraft nicht einem endlichen Geiste mittheilen, weil das ihn allmächtig machen hiefse. Wenn wir also den Arm bewegen wollen, so bewegt ihn Gott. Er vollführt unsern Willen, der einmal befohlen hat und itzt immer gehorcht. Selbst dann hebt er unsern Arm, wenn wir ihn gegen seine Ordnung brauchen. 12)

Das sechste Buch behandelt die Methode. Die Hauptregel ist: Man gebe nur den Sätzen seinen vollen Beifall, welche evident sind, d. h. bei denen man sieht, dafs man von seiner Freiheit einen schlechten Gebrauch machen würde, wenn man nicht beistimmte. Da die Sonne, welche die Geister erleuchtet, niemals untergeht, und also die Begrife der Dinge beständig gegenwärtig sind, so wird, um in allen Vorstellungen Evidenz zu erhalten, nur nöthig sein, unserm Geiste mehr Aufmerksamkeit und mehr Ausdehnung zu geben. Wie es dreierlei Verhältnisse gibt, das eines Begrifes zu einem Begrif, das eines Begrifes zum Dinge oder umge-

kehrt, und Verhältnisse zwischen zwei Dingen, so auch dreierlei Wahrheiten und Falschheiten (Beispiele von allen dreien sind die Sätze: 2×2=4, es giebt eine Sonne, die Erde ist gröfser als der Mond). Unter ihnen sind die ersten ewig und unveränderlich und daher der Maafsstab für alle andern, zur Entdeckung der andern gebrauchen wir stets die Sinne. Es gibt dann auch noch Verhältnisse von Verhältnissen und so ins Unendliche zusammengesetzte Wahrheiten.

Nachdem so den Irrthümern bis in die ersten Ursachen nachgespürt worden, mufsten die Mittel zur Vergröfserung der Fähigkeiten und des Nachdenkens angegeben werden. Die Methode des Descartes verdient den Ruhm der Gründlichkeit, da sie eben nur nach klaren und evidenten Begrifen schliefst und vom Leichteren und Einfacheren ausgehend, zum Schwereren und Zusammengesetzteren fortgeht. Indefs ist dieser Pfad mühsam und auch unsicher. Die vollkommenste aber und beste Methode, die Verbindung mit Gott so eng als möglich zu machen, ist, als Christ vor Gott zu wandeln, dem Glauben mehr Gehör zu geben, als der Vernunft, und durch den Glauben sich Gott zu übergeben. — 13)

§. 6.

Kritik der Philosophie des Malebranche.

Aus der Darlegung der Philosophie des Malebranche ergibt sich, dafs sich in

der That in ihr das findet, was sich (§. 3.) als die nothwendige Consequenz des Cartesianismus ergeben hat. Es läfst sich aber auch zeigen, dafs diese Consequenz nicht vollständig gezogen worden, indem theils die Accidentalität und Unselbstständigkeit der Einzelwesen nur von einer Seite behauptet wird, theils nur ein Theil der Einzelwesen seine Selbstständigkeit eingebüfst hat.

1. Es hatte sich als Folgerung des Cartesianismus gezeigt, dafs die Einzelwesen als ein Nichtiges gegen die eine Substanz verschwinden. Dieses ist nun bei Malebranche ausgesprochen. Gott ist ihm nicht ein Wesen, das andern Wesen gegenübersteht, sondern das Wesen überhaupt, — er enthält deswegen die ewigen Urbilder aller seiner Geschöpfe, alle Realitäten sind in ihm idealiter enthalten, — wenn wir an ein bestimmtes Ding denken, richten wir eigentlich unsere Aufmerksamkeit auf eine einzelne Perfection Gottes u. s. w.

2. Aber das, was sich aus dem Cartesianismus nothwendig ergab, findet sich bei Malebranche nicht vollständig und consequent durchgeführt. Das

Verschwinden der Einzelwesen gegen die allgemeine Substanz findet mehr für uns Statt als für die Einzelwesen selbst. Ihre Unselbstständigkeit ist eine nur ideale und keine reale, d. h. nicht sowol die Dinge, sondern ihre Ideen sind ganz substanzlos. Daher werden die Ideen der materiellen Dinge Modificationen der intelligiblen Ausdehnung, d. h. der Idee der Ausdehnung, die in Gott ist. Für uns also sind die Dinge allerdings nur Accidenzen, damit ist noch nicht gesagt, dafs sie es an sich sind. Es ist nun nicht zu leugnen, dafs Aeufserungen, welche das letztere behaupten, bei Malebranche vorkommen; sie sind in der Darlegung seines Systems nicht verschwiegen, die solche Stellen wie: „dafs die Creaturen unvollkommmene Participationen des göttlichen Wesens sind", angeführt hat. Aber dergleichen Aeufserungen kommen in den ersten Auflagen des Werkes verhältnifsmäfsig selten vor (die eben erwähnte fehlt in den vier ersten), und erscheinen häufiger erst in den späteren, die überhaupt dem Spinozismus sich mehr nähern, mit dem sie auch eine Bekanntschaft vermuthen lassen. Dann aber, wo sie vorkommen, werden sie durch viel mehrere ihnen entgegengesetzte so zurückgenommen, oder doch modificirt,

dafs sie mehr als ahndende Prolepsen erscheinen. Dagegen ist, was mit voller Sicherheit und Consequenz ausgesprochen wird, dieses: Für unser Denken sind die Dinge nur Beschränkungen des allgemeinen Wesens, das heifst, genauer gesagt: die Ideen der besonderen Dinge nur Beschränkungen der allgemeinen Idee. Darum wird denn auch nicht behauptet, dafs die Dinge (anders als in idealer Weise) in Gott sind, sondern wir sehen sie in Gott, oder Gott sieht sie in sich, weil sie intelligibler und idealer Weise in ihm enthalten sind. In den verschiedensten Formen kehrt dieser Gedanke wieder, dessen eigentlicher Sinn eigentlich ist, dafs das Erkanntwerden der Dinge (oder ihre Ideen) etwas vom allgemeinen Wesen absolut Abhängiges ist. Also allerdings eine Accidentalität der Einzelwesen, aber nur eine ideale, oder wenigstens mehr ideale, und eben deswegen nur einseitige.

2. Wenn wir aber auch, jener doch wenigstens zerstreut vorkommenden Aeufserungen wegen, den Standpunkt für vollendet ansehn wollten, und den Unterschied zwischen nur idealer und wirklicher Accidentalität der Einzelwesen fallen liefsen, so dafs wir jene für diese gelten liefsen, so ist der

Standpunkt doch noch immer darin ein unvollständiger, dafs nicht alle Einzelwesen in gleiches Verhältnifs der Unselbstständigkeit gesetzt werden. Es sind nur die materiellen Dinge in dies Verhältnifs gesetzt, dagegen die Einzelwesen der andern Seite (die denkenden, welche M. für die vorzüglicheren erklärt) nicht. Wären diese eben so unselbstständig, so würden sie auch in Gott gesehn werden, d. h. könnten nicht *per se* begrifen werden, sondern nur als Negationen des unbeschränkten Denkens. Man könnte nicht sich seiner Seele auf unmittelbare Weise bewufst werden, sondern man müfste die Idee der Seele ansehn, d. h. durch eine eben solche Beschränkung des absoluten denkenden Wesens die eigne Seele erkennen, wie wir durch Beschränkung der göttlichen intelligiblen Ausdehnung die Ideen der besondern materiellen Dinge erhalten. Zwar wird Gott der Ort der Geister genannt, und gesagt, dafs die Geister in der allgemeinen Vernunft wohnen, aber auch hierin ist das Verhältnifs nur ein äufserliches — (für die materiellen Dinge ist er der Spiegel, d. h. die Summe ihrer ewigen Urbilder) — und lieber nennt ihn Malebranche das Licht, die Sonne etc. der Geister, so dafs er also für die Geister der Offenbarende

ist, während er die materiellen Dinge, die in ihm enthalten sind, offenbart. Auch hier soll nicht in Abrede gestellt werden, daſs sich einzelne Aeuſserungen finden, welche anticipationsweise weiter gehn. So wird, wieder in den späteren Ausgaben öfter, gesagt, daſs Gott unsere Seele in sich sehe u. s. w. Es wird aber nicht Ernst damit gemacht, weil das feststeht, daſs sie etwas Vorzüglicheres sey als die Körper, und sie also nicht zu etwas so Selbstlosem gemacht werden kann, als diese.

4. Der Mangel der Philosophie des Malebranche ist also dieser: daſs sie sich dem Cartesianismus noch nicht ganz entwunden hat. Daher noch der Rest von Substanzialität der Einzelwesen, daher noch die Vorliebe für die eine Seite (das Ich), daher der Mangel an Muth, die geistigen Individuen mit den materiellen Dingen gleich zu setzen, daher noch das sich ausschlieſsende Varhältniſs beider Seiten, Leib und Seele im Verhältniſs des Cartesischen Occasionalismus, weil sie noch als Substanzen angesehn werden u. s. w. Nicht so auf halbem Wege blieb der stehen, welcher den oben bezeichneten Schritt wirklich vollbrachte, Spinoza. Hierin liegt der Grund, warum in dieser Darstellung Malebranche vor dem Spinoza betrachtet wird.

Malebranche ist nur der unvollendete Spinoza, oder dieser die Vollendung von jenem. Soll aber auch noch eine rein historische Rechtfertigung für diese Anordnung gegeben werden, so kann daran erinnert werden, dafs dasjenige Werk des Malebranche, nach welchem wir vorzüglich die Darstellung seines Systems gegeben haben, in der That zwei Jahre vor dem Erscheinen der Spinozistischen Ethik herausgegeben ward, nicht zu gedenken dessen, dafs, indem die Malebranchesche Lehre sogleich, die Spinozasche erst nach geraumer Zeit Anklang fand, jene sich als die erweist, die früher dem Bewufstseyn der Zeit entsprach. — Der Uebergang zu Spinoza ist bereits §. 3. sub 1. gezeigt worden, und kann seine Rechtfertigung nur nach der Darlegung seines Systemes erhalten. —

Spinoza.

§. 7.

Leben des Spinoza [1]).

Baruch Spinoza (nach seinem Austritt aus der Judenschaft nannte er sich Benedict) ist in Am-

---

[1]) Quellen. Unter diesen ist zuerst anzuführen eine sehr seltne Schrift: *La vie de B. de Spinosa etc. par Jean Colerus,*

sterdam am 24. November 1632 geboren. Seine Eltern, Juden aus portugiesischem Geschlecht, waren (nicht, wie Bayle meint, arme, sondern) wohlhabende Kaufleute, die ihm eine mehr als gewöhnliche Erziehung geben liefsen. Dadurch hatte sein scharfer Verstand früh Gelegenheit sich zu zeigen. Sein

---

Ministre de l'église Luthérienne de la Haye, à la Haye 1706. Einige Jahre später erschien von einem Anhänger des Spinoza (entweder von Lucas oder von Vraese): *La vie et l'esprit de Mr. Spinosa, Amsterd.* 1719, eine Schrift, von welcher nur sehr wenige Exemplare existirten, und die, weil man den Inhalt anstöfsig fand, öffentlich verbrannt ward. Der eine Theil, der das Leben allein betrifft, ist nachher nochmals erschienen unter dem Titel: *La vie de Spinosa par un de ses disciples, Hambg.* 1735, eine Schrift, die gleichfalls sehr selten ist.

Des Colerus Lebensbeschreibung von Spinoza, nur dafs sie in manchen Punkten Zusätze erhalten hat, ist dann auch in einem seltenen Buche vorhanden, welches unter dem Schein, den Spinoza zu widerlegen, nur die Tendenz hat, seine Lehre zu verbreiten; es ist die Boullainvillierssche Schrift: *Réfutations des erreurs de Benoit de Spinosa par Mr. Fenélon, P. Lami et le comte de Boullainvilliers, Bruxelle* 1731. 12. Die ganze Schrift des Colerus nebst den Boullainvilliersschen Aenderungen ist in der Paulusschen Ausgabe von Spinoza's Werken dem zweiten Bande angehängt. Daselbst findet man auch Einiges aus der Kortholtschen Vorrede zu dem Werke seines Vaters: *de tribus impostoribus*, was den Spinoza betrifft.

Zu den Aeufserungen von Leibnitz, die Paulus gleichfalls anführt, können diejenigen gefügt werden, welche sich in dem neulich herausgegebenen Briefwechsel von Huygens finden.

Bayle, in seinem kritischen Lexicon, so wenig auch seine Polemik gegen des Spinoza System schlagend ist, hat, was das Leben anbetrifft, manche interessante Einzelheiten gegeben. Jedoch sind auch diese mit Vorsicht zu benutzen.

Sein Lehrer in der hebräischen Sprache, mit der er seine Studien anfing, war Rabbi Moses Morteira, der ihn bald von dem Studium der Bibel zu dem des Talmud überführte, bei beiden aber Gelegenheit hatte, des Jünglings Gaben zu erkennen, und durch seine Fragen selbst in Verlegenheit zu kommen. Der reine Wandel, die Bescheidenheit bei so ausgezeichnetem Geiste, Alles trug dazu bei, ihm in der Gemeinde einen aufserordentlichen Ruf zu verschaffen. Zwei Jünglinge, die hinsichtlich der religiösen Ueberzeugungen zudringliche Fragen an ihn thaten, scheinen zuerst die Differenzen zwischen ihm und der jüdischen Lehre aufgedeckt zu haben. Die Folge war, dafs es zu einem offenbaren Bruch zwischen ihm und Morteira und der ganzen Judenschaft kam. Der Umgang mit Christen liefs ihn zuerst den Mangel an Kenntnifs des Latein schmerzlich empfinden; um es zu erlernen, begab er sich, nachdem er erst einen deutschen Lehrer gehabt, zu dem berühmten Arzt Franz Van den Ende, der neben dem Ruf der Gelehrsamkeit auch den hatte, seinen Schülern gefährliche religiöse Grundsätze beizubringen (gewifs ist es, dafs er nachher, mit in ein Complot gegen die fränzösische Regierung verwickelt, gehängt wurde). Die Tochter des Van den Ende (nach Kortholt hat sie den Spinoza zuerst im Latein unterrichtet) flöfste ihm eine innige Neigung ein, zog aber ihm einen gewissen Kerkering vor (der Gegner des Spinoza, Colerus, meint, dafs ein Halsband diese Wahl bestimmt haben möchte).

Von dem Studium der Theologie, dem er sich einige Jahre hingegeben hatte, wandte er sich zu dem der Physik, und wählte hier den Descartes zum Führer. Hier fing erst sein philosophisches Studium an. Die Juden, welche nicht zweifelten, dafs er sich zum Christenthum bekennen werde, wandten die entgegengesetztesten Mittel an, ihn daran zu verhindern; als eine Pension, die sie ihm angeboten hatten, ausgeschlagen war, stellten sie ihm nach dem Leben. Itzt verliefs Spinoza Amsterdam, und kaum war es geschehen, als die Juden (wie man sagt Morteira selbst) ihn excommunicirten, wogegen Sp. schriftlich protestirte. Dem jüdischen Gesetz gemäfs, dafs jeder Gelehrte ein Handwerk könne, hatte Spinoza das Schleifen optischer Gläser gelernt. Auch im Zeichnen übte er sich, und konnte mit Kreide oder der Feder ein Portrait zeichnen. (In seinem Nachlafs sah Colerus das Bild des Masaniello, dem Sp. seine eignen Züge gegeben hatte). Vom Schleifen der Gläser erhielt er sich, indem er in der Nähe von Amsterdam unter seinen Studien sie verfertigte, und Freunde sie verkauften. Obgleich Kortholt es behauptet, dafs Sp. sich zum Christenthum bekannt habe, obgleich es gewifs ist, dafs er häufig die Kirche besucht hat, so ist er doch weder durch die Taufe, noch durch einen andern kirchlichen Act förmlich zu ihm übergetreten. Im Jahr 1664 ging er nach Rynsburg nahe bei Leyden, wo er nur einen Winter zubrachte, dann nach Voorburg, bis er sich nach etwa 4 Jahren auf Bit-

en seiner Freunde im Haag niederliefs. Das Anerbieten, eine Professur in Heidelberg zu übernehmen, konnte ihn nicht bewegen, diesen Wohnort zu verlassen. — Von seinem Tode, der am 21. Febr. 1677 erfolgte, sind viele Lügen erzählt worden, die Colerus alle nach genauer Untersuchung widerlegt hat. Er starb, wie er gelebt hat, geliebt und geachtet, im 44sten Jahre, und ist in einer Kirche im Haag beerdigt.

Was seinen Character betrifft, so ist einfache Klarheit und Ruhe der Grundzug seines Wesens. Nie sah man ihn lachen, nie eigentlich traurig, stets freundlich, offen sich hingebend jedem Gespräche, eben so bestimmt und sicher Staatsereignisse vorhersagend, als klar und verständig Rath gebend im häuslichen Kreise, eben so freundlich die Kinder zur Frömmigkeit und zum Gehorsam ermahnend, als mit den Vornehmen, die ihn aufsuchten, verkehrend. Frei von aller Heuchelei, von jedem Interesse bewundernswerth rein, gibt es kaum etwas Rührenderes als die Geschichte seines Lebens, wie sie Colerus (ein Gegner seiner Ansicht) mit diplomatischer Genauigkeit gegeben hat. Es ist schwer sie nicht bis in die kleinsten Züge zu wiederholen. —

Was seine Schriften betrifft [1]), so erschienen

---

[1]) Die beste Ausgabe der sämmtlichen Werke ist diese: *Bened. de Spinoza opera quae supersunt omnia ed. H. Eberh. Gottlob* ***Paulus***, *Jen.* 1802 (1ster Th. *Princ. phil. Cart.*

zuerst: 1664: ***Renati Descartes Principiorum Philosophiae pars prima et secunda more geometrico demonstratae***, welchen die

Cogitata metaphysica als Anhang beigefügt waren. (Eine Schrift, die im Jahre 1665 erschien, unter dem Titel ***Lucii Antistii Constantii de jure ecclesiasticorum***, hat man, weil sie auf Hobbesschen Grundsätzen beruht, dem Spinoza zuschreiben wollen, sie ist aber nicht von ihm.)

Im Jahre 1670 erschien sein

Tractatus theologico-politicus, zu dem sich Spinoza offen in seinen Briefen bekennt, obgleich er ohne seinen Namen erschien.

In seinem Todesjahr erschienen seine

Opera posthuma, mit einer Vorrede von Ludwig Meyer, einem Arzt und Freunde Spinoza's Sie enthalten:

1. ***Ethica more geometrico demonstrata***, diejenige Schrift, die das ganze Spin. System enthält.
2. ***Tractatus politicus*** (nicht vollendet).
3. ***Tract. de intellectus emendatione*** (nicht vollendet).
4. ***Epistolae et responsiones.***

— *Cogitat. met.* — *Tract. theol. polit.* — und die Briefe — 2ter Theil die *Opp. posthuma* und *Collectanea* sein Leben betreffend).

Dann ist zu nennen:

Gfrörer, Corpus auctorum philosophorum primae notae. 1ster und 2ter Band enthält sämmtl. Werke von Spinoza, ausgenommen die hebr. Grammatik.

5. *Compendium Grammatices linguae hebraeae.* (Hier ist zum ersten Mal die hebräische Grammatik in solcher Weise vorgetragen, wie die andrer Sprachen, ohne die Künsteleien, die sonst darin herrschten.)

Philosophie des Spinoza [1]).

§. 8.

Grundbegrife.

Von jeher ist dem System des Spinoza von Freunden und Gegnern nachgesagt worden, dafs es das consequenteste sey, das jemals aufgestellt worden. Fr. H. Jacobi machte vor Allen darauf aufmerksam. Fichte gab neben seinem eignen System nur dem des Spinoza dieses Lob, und so ist es denn von allen Seiten wiederholt worden. Erst in

---

[1]) Ueber das Verhältnifs des Spinoza zu Descartes sind die beiden Preisschriften von Siegwart: Ueber den Zusammenhang des Spinozismus mit der Cartesianischen Philosophie Tübing. 1816. — und von H. Ritter über den Einfl. des Cart. auf die Ausbildung des Spinozism. Leipz. 1816. erschienen.

Ueber die Philosophie des Spin. war Epoche machend und ist noch itzt bedeutend: Fr. H. Jacobi über die Lehre des Spinoza in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn, Bresl. 1785. — J. Schriften IV, 155 u. ff.

Herder: Gott, einige Gespräche, Gotha 1787. — Dann sind zu nennen: die Dissertationen von Boumann und Rosenkranz, jene Berl. 1828, diese Halle 1828.

Eine Zusammenstellung der wichtigsten Stellen aus Spinozas Schriften enthält: *Carol. Thomas, Spinozae systema philosophicum, Regiomont.* 1835.

neuerer Zeit hat Herbart dem System des Spinoza jede Consequenz abgesprochen, und nur eine Consequenz seines Characters gelten lassen. Jedoch haben sich nur wenige Stimmen ihm angeschlossen.

Wegen dieser gepriesenen Consequenz nun scheint es gerade bei diesem System mehr als bei vielen andern natürlich zu seyn, dafs bei der Darlegung desselben dieselbe Ordnung befolgt werde, die sich in dem Hauptwerk des Spinoza findet. Dies ist denn auch in den besten Darstellungen der Philosophie des Spinoza, unter denen die von Feuerbach [1]) den ersten Platz einnimmt, wirklich geschehen. Haben wir nun in den bisher betrachteten Systemen das Princip befolgt, und wird es im Verlauf bei der Darlegung andrer Systeme mit wenigen Ausnahmen festgehalten werden, dafs ihre Lehre wo möglich nur mit ihren Worten und in der in ihnen herrschenden Ordnung dargestellt wird, — so mufs ich mich darüber zum Voraus erklären, warum es beim Spinoza nicht geschehen wird. Die Ethik ist bekanntlich in geometrischer Form geschrieben. Diese Form, anstatt die innere Einheit und Consequenz dieses Systems recht anschaulich zu machen, verbirgt sie vielmehr. Sechs und zwanzig Definitionen und sechzehn Axiome werden allmählig aufgestellt. Dafs mit diesen Alles Uebrige im Einklange steht, wird wohl kaum Einer im Ernst ihm als besondre Consequenz anrechnen, oder es

[1]) Gesch. der neuern Philosophie, Ansb. 1833.

gibt keine Inconsequenz. Diese 42 unbewiesenen Sätze erscheinen aber zuerst als eben so viele Anfänge und erschweren das Auffinden des eigentlichen Einheitspunktes. Dazu kommt, dafs in diesen Axiomen und Definitionen nicht etwa nur der Keim des Systems (so dafs daraus es sich dialektisch entwickelte, wie etwa Fichtes Wissenschaftslehre aus den ersten Grundsätzen), sondern das ganze fertige System enthalten ist. Sie enthalten nämlich das ganze System, weil sie nichts Andres sind, als die durch Abstraction gewonnene Quintessenz desselben. Nicht nur, dafs Spinoza erst am Schlusse dazu kam, sich ihrer bewufst zu werden (was uns Nichts kümmert), sondern viele dieser Voraussetzungen sind so sehr nur um gewisser, später in der Deduction vorkommender, Sätze willen festgestellt, dafs sie kaum ohne diese verstanden werden können. Endlich haben diese Voraussetzungen gar nicht gleiche Dignität. Viele hätten aus anderen gefolgert werden können. Alle recurriren zuletzt auf einige wenige Grundbegrife. Sind diese deutlich gefafst und ihr Verhältnifs festgestellt, so folgt das Wesentliche dieses Systemes mit unabweisbarer Nothwendigkeit.

Dadurch, dafs hier nun diese Grundbegrife zuerst näher beleuchtet werden, sollen einerseits Schwierigkeiten beseitigt werden, welche das Studium der Spinozaschen Schriften unnütz erschweren; dann soll der Umweg der die Sache wiederholenden Demonstrationen vermieden werden; end-

lich kann nur auf diese Weise eine Darstellung dieses Systems gegeben werden, die nichts ihm Wesentliches übergeht, ohne doch zu einer bloſsen Exegese der Ethik zu werden. — Wegen dieser veränderten Ordnung wird es aber nothwendig seyn, anders als wir es bisher gehalten haben, zu einem jeden einzelnen Ausspruch das Zeichen hinzuzufügen, welches auf die Belegstelle hinweist. — Die Grundbegrife nun, welche wir hier betrachten werden, sind (was hier nur versichert werden kann) der Begrif der Substanz, des Attributes und des Modus. —

Die Substanz.

Was den Spinozistischen Begrif der Substanz sogleich zu fassen erschwert, ist dieses, daſs er am Anfange der Ethik sich in den Definitionen und Axiomen so ausdrückt, als gäbe es der Substanzen mehrere. Kommt man nun gar vom Studium der *princ. phil. Cart.* und der *Cogit. metaph.*, in welchen die Substanzen noch in ausgedehnte und denkende und die letzteren in geschaffene und unerschaffene eingetheilt werden 1), zur Ethik, so muſs man um so eher glauben, daſs er auch hier eine Mehrheit von Substanzen annimmt. Erst im 14ten Lehrsatz wird ausgesprochen 2) was früher schon angedeutet war, daſs es nur eine Substanz gibt und dieselbe absolut unendlich sey. Da diese Umwege nur verwirren, so wird in der Darlegung verfahren werden, als hätte Spinoza sie nicht gemacht. —

Das zweite, was hier bemerkt werden mufs, ist dies: Spinoza nennt die Substanz immer Gott, nicht etwa aus Heuchelei oder Furcht vor dem Namen eines Atheisten, sondern weil ihm Gott nichts Andres ist, als eben die Substanz. Die Vorstellung, die man sonst von Gott hat, als von einem geistigen, persönlichen Wesen, sind, um ihn zu verstehen, ganz bei Seite zu lassen, wie er denn ausdrücklich gegen sie polemisirt. Gott ist nur die Substanz und nichts Andres; die Sätze, dafs nur ein Gott ist, und dafs die Substanz aller Dinge nur eine ist, sind ihm identische Sätze.

Nachdem dies Beides in der Rechnung gleichsam abgezogen ist, bleibt als der Fundamentalsatz der Spinozistischen Philosophie dieser übrig: Es gibt nur eine Substanz, oder: die Substanz aller Dinge ist nur eine (ob man deswegen sagen kann: Alles ist nur eine Substanz, kommt nachher zur Sprache): Es ist gezeigt, dafs Descartes, weil er eine Vielheit von Substanzen annahm, unterscheiden mufste das *principium cognoscendi* von dem *prcip. essendi* (cf. pg. 17). Fällt nun die Vielheit der Substanzen weg, so auch der Widerspruch, der diese Distinction nöthig machte. Weil die Substanz durch sich ist, wird sie durch sich begriffen. Sie ist durch sich, das heifst, ihr Begrif bedarf keines anderen Begrifes. 3)

Die Frage nun, was die Substanz sey, oder nach den Prädicaten derselben, hat auf diesem Stand-

punkte ihre eigenthümlichen Schwierigkeiten. Die Definition mufs nach Sp. die nächste Ursache des zu Erklärenden mit enthalten 4) (genetisch sein) (wie z. B. die Definition eines Kreises richtig ist, dafs er eine Linie, welche durch das Drehen einer geraden Linie um ihren Endpunkt entsteht). Ist aber das zu Definirende ein Unerschaffnes, so mufs in der Definition jede Ursächlichkeit ausgeschlossen werden, die nicht in dem Wesen des Dinges selbst liegt. Dazu kommt der berühmte, in den verschiedensten Formen ausgesprochene Satz 5): dafs jede Bestimmung eine Negation ist, dafs jede Determination nur einen Mangel der Existenz andeutet, und also nur das Nichtseyn des Dinges betrifft, ferner aber, dafs das Unendliche durchaus keine Negation in sich haben, sondern absolute Affirmation der Existenz seyn solle. — Daher wird durch das, was von der Substanz ausgesagt wird, theils nur fremde Ursächlichkeit ausgeschlossen und gesagt, dafs sie nicht hervorgebracht werden kann, theils werden alle Bestimmungen von ihr ausgeschlossen, d. h. sie nur durch negative Prädicate beschrieben, indem gesagt wird, dafs sie nicht getheilt werden kann, dafs sie kein Vielfaches ist u. s. w. 6). Positiv kann von ihr ausgesagt werden nur ihre absolute Beziehung auf sich selbst, so also zuerst, dafs sie Ursache ihrer selbst ist, d. h. dafs ihr Wesen Existenz in sich schliefst. Nur ein andrer Ausdruck dafür ist, dafs sie ewig ist, denn unter Ewigkeit wird nur verstan-

den die Existenz selbst, sofern sie als aus der Definition des Dinges folgend begriffen wird. Eben dasselbe sagt der Ausdruck, dafs Gott nothwendig existirt. Eben so sagt auch der Ausdruck, dafs Gott frei ist, Nichts als was die erwähnten Aussagen behaupteten, nämlich negativ, dafs jeder fremde Zwang ausgeschlossen sey, positiv, dafs Gott mit sich in Uebereinstimmung sey, d. h. nur den Gesetzen seines Wesens gemäfs handle 7). Jede Bestimmung der Freiheit ist weggelassen. Alle die bisher betrachteten Prädicate sind also gar nichts Andres, als nur Umschreibungen der ersten Definition der Substanz. Soll etwas Neues von ihr ausgesagt werden, so kann das nur geschehen, indem man den zweiten Grundbegrif zu Hilfe nimmt, den Begrif des

Attributes.

Im Einklange mit Descartes behauptet Spinoza, dafs die Substanz durch ihre Existenz allein nicht percipirt werden könne, sondern nur durch ein Attribut 8) (was in der Natur der Sache liegt, da die blofse Existenz nur Seyn für sich, Percipirtwerden aber Seyn für Andres ist). So ist denn dem Spinoza ein Attribut dasjenige, was der Verstand an der Substanz wahrnimmt als ihr Wesen ausmachend. 9) Hier entsteht nun die Frage nach dem Verhältnifs der Attribute zur Substanz, welches der wichtigste aber auch schwierigste Punkt in der Spinozistischen Lehre ist.

Die Attribute kommen von Aufsen zur Substanz. Schon das Wort deutet darauf hin, nicht was der Substanz eigen ist *(proprium, proprietas)*, sondern *quod ei attribuitur (sc. ab alio)*. Er sagt ferner in der Definition nicht: dafs die Attribute die Substanz ausmachen, sondern sie seyen, was der Verstand an ihr wahrnimmt, und wo er den Ausdruck braucht, dafs die Attribute das Wesen der Substanz ausdrücken 10) *(exprimunt)*, ist es immer der Verstand, für den das Wesen so ausgedrückt wird. Der Verstand aber gehört, wie Sp. ausdrücklich sagt, nicht zur Substanz als solcher 11). Die Attribute sind also Bestimmungen, welche ein äufserer Verstand an die Substanz bringt, die an sich ganz bestimmungslos ist. — Sie kann keine Bestimmung, d. h. Negation in sich zulassen. Soll nun etwas Bestimmtes von ihr ausgesagt werden, so kann es nur geschehen, indem der Verstand an sie Bestimmungen heranbringt. Deswegen kann auch Spinoza, wo er von der Substanz gesprochen hat, hinzufügen, dafs das Attribut ganz dasselbe sey, wie die Substanz, nur dafs es Attribut genannt wird im Verhältnifs zu einem Verstande, welcher der Substanz eine bestimmte Natur zuschreibt 12). Die Attribute sind also Bestimmungen, welche allerdings das Wesen der Substanz ausdrücken; weil sie es aber auf eine bestimmte Weise ausdrücken, die Substanz selbst aber keine bestimmte Weise des Seyns hat 13), fallen sie aufserhalb der Substanz in einen betrachtenden Verstand.

Dieses äufserliche Verhältnifs der Substanz zu den Attributen zeigt sich auch, wenn man zusieht wie viele und welche Attribute der Substanz Spinoza annimmt. Wären die Attribute etwas der Substanz selbst Inhärirendes und ihr Nothwendiges, so müfste von einer bestimmten Zahl von Attributen die Rede seyn, d. h. von gerade so vielen, als der Substanz eigen sind. Aber eine solche Nothwendigkeit, d. h. Bestimmtheit, ist nicht in ihr, also ist sie ganz indifferent gegen die Zahl der Attribute, die an sie gebracht werden. Eben so wenig kann sie aber irgend ein Attribut von sich ausschliefsen, weil dies hiefse, ihr eine bestimmte Idiosynkrasie zuschreiben; also wird gesagt, dafs die Substanz unendlich viele Attribute habe 14), d. h. es können alle möglichen Attribute in sie gesetzt werden. Trotz dieser unendlich vielen Attribute wird sie nur unter zwei Attributen betrachtet, unter dem Attribut des Denkens und dem der Ausdehnung. Gott, oder die Substanz ist also denkend, sofern der Verstand ihn unter dem Attribut des Denkens, und ausgedehnt, sofern der Verstand ihn unter dem Attribut der Ausdehnung betrachtet 15). Und zwar liegt der Grund dazu, dafs er nur unter diesen Attributen betrachtet wird, nicht in Gott, sondern darin, dafs der betrachtende menschliche Geist (oder die Idee eines existirenden Körpers) nur Ausdehnung und Denken in sich findet 16). Darum wird Gott nur unter diesen beiden betrachtet. Das hindert ihn aber nicht zu sagen, er habe von Gott eine eben

so **klare Idee wie von einem Triangel**, obgleich er viele Attribute Gottes nicht kenne 17). Also nur unter zwei Attributen wird die Substanz betrachtet. Dafs es aber nicht scheine als bestimme die Substanz selbst sich gerade zu diesen beiden, werden sie zu zwei zufällig ausgewählten von den unendlich vielen (d. h. für die Substanz zufällig).

Deswegen sind denn auch die Attribute als ganz selbstständig gefafst, oder **müssen** ***per se*** **begriffen** werden 18). Sie haben diese Selbstständigkeit erstlich **gegen einander** 19) und müssen sie haben, weil ein äufserer Verstand bald so, bald anders die Substanz betrachtet, — der Begrif der Attribute aber ist sogar nicht abhängig von dem Begrif der Substanz; eben weil sie *certam essentiam* ausdrücken, können sie nicht nothwendige Folgen aus der, jede Bestimmung ausschliefsenden, Substanz seyn. Die Bestimmtheit ist der Substanz fremd, also kann ihr **bestimmtes** Wesen, d. h. das Attribut nicht **aus ihr** erklärt werden, sondern mufs *per se* begriffen werden.

Mit dieser Selbstständigkeit der Attribute ist aber die Einheit der Substanz gar nicht gefährdet. Vielmehr nur dadurch, dafs die Attribute als selbstständig gefafst werden, kann die Einheit der Substanz erhalten werden 20). Wären sie in ihrer Bestimmtheit vom Begrif der Substanz abhängig, so müfste in dieser ein Trieb, sich in den Attributen zu expliciren, d. h. sich zu bestimmen, also Negation angenommen werden, und sie wäre nicht mehr die eine mit sich identische Substanz. —

Fassen wir nun das Resultat von dem bisher betrachteten zusammen, so ist es dies: Es giebt nur eine Substanz. Aufser ihr kann keine gedacht werden. Diese ist nun ausgedehnte oder denkende Substanz, je nachdem sie unter dem einen oder andern Attribute gedacht wird. Unter welchem sie gedacht werde, wird sie gleich richtig erkannt, ihr selbst ist es gleichgültig, ob sie als denkend oder als ausgedehnt gedacht wird. Die *res extensa* und die *res cogitans* sind ein und dieselbe Sache, nur verschieden betrachtet, nämlich die Substanz, die selbst dagegen indifferent ist, wie sie betrachtet werde.

Bedenkt man nun bei diesem Resultate, dafs nach Spinoza die Substanz = Gott, so ist es nicht zu verwundern, dafs man ihn einen Pantheisten nennt. Was es mit diesem Vorwurf auf sich habe, und ob er richtig sey, wird klar werden, wenn der dritte Grundbegrif betrachtet worden ist, der Begrif des

Modus.

Wenn die Substanz nur eine ist, und aufser ihr nichts Reales gedacht werden kann 21), so scheint daraus zu folgen, dafs die Substanz = Alles, Gott = die Welt u. s. w. sey. Mit dem Wort Alles oder auch Welt bezeichnen wir die Summe aller bestimmten Existenzen; es fragt sich nun, wie verhält sich nach Spinoza die Substanz (Gott) zu den Einzelwesen, oder, in einer andern beliebtern Form, wie geht das Endliche aus dem Unendlichen

hervor? — Diese Frage beantwortet nun Spinoza nicht; nicht etwa, weil dies ein Mysterium betrifft, sondern weil nach seinem Standpunkte die Frage sinnlos ist. Jene Frage setzt nämlich voraus, dafs das, wozu Gott sich verhalten, oder was aus dem Unendlichen hervorgehen soll, Etwas ist, eine Existenz und Selbstständigkeit für sich hat. Aber nach Spinoza existirt das Endliche als Endliches gar nicht. Denn da jede Bestimmtheit ein *non-esse*, die Endlichkeit aber nur Bestimmtheit ist 22), so ist das Endliche als solches gar nichts Wirkliches, sondern nur das ist wirklich, was unbegränzt, nicht bestimmt ist, d. h. die unendliche Substanz. Sollen daher die endlichen Dinge wahres Seyn, d. h. reale Existenz haben, so können sie dies nur, insofern sie nicht-endliche, nicht-einzelne sind, sondern Eins ausmachen. So sind sie in Gott, in welchem *omnia sunt simul natura*. Als endliche Dinge also haben sie gar kein Seyn, wohl aber kommt ihnen ein Seyn zu, nämlich sofern sie erkannt werden nur als wechselnde Ausdrücke oder Formen der einen unveränderlichen Substanz. Dieses ist nun der Begrif des Modus oder der Affection. Der Modus (oder die Affection der Substanz) ist daher in einem Andern, wodurch er begriffen wird 23), d. h. er ist nur in Gott und wird nur in Gott begriffen 24). Für sich sind die Modi gar Nichts, so wie etwa bei den Wellen des Meeres das Reale, Substanzielle nur das Meerwasser, die Wellen aber stets schwindende,

nie

nie seyende Gestalten sind. Es ist darum ganz falsch, dafs man, wie etwa Bayle, sagt, nach Spinoza sey die Substanz aus den Modis zusammengesetzt, oder diese die Theile der Substanz. Die Zusammensetzung setzt selbstständiges Bestehn der Theile voraus, nun aber existirt gar Nichts aufser Gott 25), also hiefse Gott aus den Modis oder auch den Dingen zusammensetzen: Seyendes aus Nichtseyendem zusammensetzen, was eben so absurd wäre, wie wenn man sagen wollte, ein Quadrat sey aus Kreisen zusammengesetzt 26). Da wir nun eine Summe von Einzelwesen, oder ein Aggregat derselben, Welt nennen, so springt es in die Augen, dafs es eben so falsch ist, dem Spinoza nachzusagen, er identificire Gott und Welt. Er identificirt sie so wenig, dafs ihm die Welt als Welt, d. h. als ein Aggregat von Einzelnen gar nicht existirt und gar nicht existiren kann, weil die Existenz der einzelnen Dinge in der That gar keine Existenz ist 27). Die einzelnen Dinge existiren als solche gar nicht, existiren nur, sofern sie als Modificationen, Affectionen der Substanz angesehn werden, sind nur Affectionen der Attribute Gottes 28), und deswegen werden sie nur so (d. h. als Modi) richtig angesehn.

Es giebt nämlich eine dreifache Weise die Dinge zu betrachten. Wir percipiren Vieles durch die Sinne, und dieses gibt die Erkenntnifs durch verworrene Erfahrung, oder durch Zeichen, mit welchen wir sogleich gewisse Ideen verbinden. Bei-

des ist die Erkenntnifs des ersten Grades oder Meinung, Imagination. Dann erkennen wir aus allgemeinen Begrifen und folgern aus Eigenschaften der Dinge, und dies ist das Erkennen des zweiten Grades, — endlich gibt es noch eine dritte Erkenntnifsweise und das ist die intuitive Vernunfterkenntnifs 29). Diese letztere ist nothwendig wahre Erkenntnifs 30). Nun ist es das Wesen der Vernunft, die Dinge als nothwendig zu betrachten 31), oder auch sie zu betrachten (gewissermafsen) als ewige, d. h. als in der ewigen Natur Gottes gegründet 32) oder als Affectionen der ewigen Substanz. Nur die Imagination betrachtet sie als zufällig 33). Diese ist aber auch der einzige Grund alles Irrthums 34), weil sie die Dinge nicht richtig, nur nach verworrnen Ideen, betrachtet. — So, durch die Imagination betrachtet, sind die Modi Dinge. Sie haben also nur ein scheinbares, kein reales Seyn, es kommt ihrem Begrif kein Seyn zu, oder ihr Wesen schliefst keine Existenz in sich 35), sie erscheinen nur als Dinge, weil sie von der Imagination abstract, nicht richtig, gefafst werden. Auf diesem Standpunkt der Imagination, welcher die Modi als einzelne Dinge betrachtet, entsteht die Anschauung der *natura naturata* (etwa unsere Welt), d. h. aller Modi der Attribute Gottes, sofern sie als Dinge angesehn werden 36). Dagegen gibt die Substanz, wenn sie, abgesehn von allen Modis, in sich, d. h. richtig betrachtet wird, die Anschauung der *natura*

naturans 37). Diese wird von keinem Modus berührt; Verstand und Wille, d. h. Modi des Denkens, haben eben so wenig Geltung hinsichtlich der *natura naturans,* als Ruhe und Bewegung, die Modi der Ausdehnung 38). Während es darum, wenn wir die Substanz als *natura naturans* ansehn, kein Zufälliges gibt, ist jedes einzelne Ding etwas absolut Zufälliges und Vergängliches 39), eben weil es kein eigentliches Seyn hat. —

Weil die einzelnen Dinge gar keine Selbstständigkeit gegen die Substanz haben, kann von einem Verhältnifs beider nicht die Rede sein. Nicht einmal von einem Causalitätsverhältnifs, weil dieses einerseits voraussetzt, dafs die Wirkung, indem sie aus der Ursache hervorgeht, aus ihr wirklich heraustrete, andrerseits, weil ein solches Verhältnifs nur angenommen werden kann, wo beide Seiten desselben (Ursache und Wirkung) irgend etwas Gemeinschaftliches haben und bis auf einen Grad identisch sind. Da nun die Dinge weder aufser Gott etwas sind, noch als Dinge etwas Gemeinsames mit ihm haben 40), Spinoza aber dennoch von einer Causalität Gottes spricht, so kann diese nur behauptet werden, indem Gott nicht zur transeunten, sondern nur zur immanenten Ursache der Dinge gemacht wird 41), d. h. eigentlich nicht Ursache, sondern Substanz, Materie, Substrat ist (so wie etwa die Ursache der Wellen nicht das Meer ist, sondern der Wind). Alle die gewöhnlichen Vorstel-

lungen, die man mit dem Begrif der göttlichen Causalität verbindet, werden darum entfernt. Da Wille nur ein Modus ist, so folgt daraus von selbst, dafs Gott nicht aus freiem Willen handelt 42), ja es kann nicht einmal ein solches Aussichheraustreten, was man sonst Handeln nennt angenommen werden 43). Aus seiner Nothwendigkeit folgt Alles, seine Macht ist sein Wesen selbst 44). Was darum in Gottes Macht ist, ist wirklich 45), einen Unterschied zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit annehmen, hiefse Gott eine thörichte Freiheit zuschreiben 46). Noch thörichter aber ist es, anzunehmen, dafs Gott nach einem gewissen Zweck handle, denn dies heifst ihn einem Andern unterwerfen 47). Bei Gott ist Grund seines Handelns Grund seines Seyns; wie er nicht um eines Zweckes willen da ist, so handelt er auch nicht um eines Zweckes willen 48). Eine solche Ansicht würde Gottes Vollkommenheit aufheben, indem sie einen Mangel in Gott statuirte 49).

Wenn so die Substanz in sich, oder als *natura naturans* betrachtet, durch nichts von Aufsen bestimmt ist, so ist dagegen in der *natura naturata* alles Einzelne ein Endliches und eben deswegen von seines Gleichen determinirt. Es ist also nothwendig, dafs jedes Einzelne, d. h. jedes endliche Ding, das eine bestimmte Existenz hat, determinirt ist von einer Ursache, die wieder ein endliches Ding ist, und so fort bis ins Unendliche 50).

Denn wäre es eine nothwendige Folge unmittelbar aus der Substanz, so wäre es eben kein endliches Ding mehr 51). Weil aber diese sich bedingenden endlichen Dinge eigentlich nichts andres sind, als die Modi der einen unveränderlichen Substanz, so gibt es auch hier keinen absoluten Zufall, sondern alles ist, wie es ist, nothwendig 52) und die Dinge können sich in keiner andern Ordnung produciren 53).

§. 9.

Körperwelt und ideale Welt.

Wie die Substanz unter den zwei Attributen des Denkens und der Ausdehnung gedacht wird, so auch der Complex ihrer Modificationen, oder die Welt, und wenn wir von der Substanz nur jene beiden Attribute percipiren, so auch keine andern einzelnen Dinge, als solche, die Modi der Ausdehnung oder des Denkens sind 54). Je nachdem nun die Welt unter dem einen Attribute gedacht wird oder dem andern, ist sie entweder die Körperwelt (denn ein Körper ist ein Modus, welcher Gottes Wesen, sofern er ausgedehnt gedacht wird, auf eine gewisse Weise ausdrückt 55), — oder die Welt der Ideen. Natürlich sind diese beiden Welten in vollkommener Uebereinstimmung, denn genau genommen, sind sie dieselbe Summe derselben Modificationen derselben Substanz, nur dafs diese unter verschiedenen Attributen gedacht wird, und der Satz, dafs der Zusam-

menhang der Ideen und der Dinge derselbe sey 56), versteht sich eigentlich von selbst. Die immanente Ursache eines jeden Dinges ist natürlich die Substanz, aber immer nur unter demjenigen Attribut gedacht, von welchem jenes Ding eine Modification ist. Das heifst, die materiellen Dinge sind Modificationen der Substanz, sofern sie ausgedehnt, die Ideen ihre Modificationen, sofern sie denkend gedacht wird 57). Es ist darum falsch zu sagen, dafs ein Ding existirt, weil Gott es vorher gewollt oder erkannt hat, denn Wollen oder Erkennen sind Modi des Denkens, ein Modus der Ausdehnung aber, wie doch das materielle Ding ist, kann nicht aus Modis des Denkens folgen, sondern die materiellen Dinge folgen aus der göttlichen Ausdehnung, so wie die Ideen aus seinem Denken 58). Eben so ein Fehler würde begangen werden, wenn man die Modi verschiedener Attribute auf einander als auf ihre Ursache zurückführen, und etwa eine Idee aus ihrem Ideate ableiten wollte 59). Jedes Ding (d. h. Modus der Substanz sofern sie ausgedehnt) ist von einem Dinge, jede Idee (d. h. Modus der denkenden Substanz) von einer Idee bedingt, nicht aber ein Ding von einer Idee, oder eine Idee von einem Dinge 60).

Was nun vom Complex aller Modi gilt, dasselbe gilt auch von jedem einzelnen Modus. Jeder ist, je nachdem er unter dem einen oder dem andern Attribut betrachtet wird, entweder Ding, oder Idee, oder auch Seele dieses Körpers. Dies gilt

von allen Dingen, die deswegen alle beseelt sind. Nur gibt es hier graduelle Unterschiede 61). Derjenige Modus nun, welcher mehr Perfection in sich enthält, als ein anderer, ist der vorzüglichere, er mag betrachtet werden unter welchem Attribute er wolle, so dafs, auf je mehr Weisen der Körper afficirt werden kann, um so geschickter der Geist ist 62). Um darum zu erkennen, um wie viel geschickter der menschliche Geist ist, als alle andern, hat man nur die Natur seines Körpers kennen zu lernen 63). Die Frage nach dem Verhältnifs des Leibes und der Seele ist daher auf diesem Standpunkt leicht zu beantworten 64). Leib und Seele sind ein und dasselbe Ding, nur unter verschiedenen Attributen betrachtet 65), der Geist ist so nichts Andres als die Idee des Körpers, d. h. mit ihm dasselbe Ding, nur dafs er unter dem Attribut des Denkens betrachtet wird 66). Daher ist das, was das Wesen des Geistes oder der Seele ausmacht, nicht das Denken überhaupt, sondern nur ein Modus des Denkens, nämlich die Idee eines bestimmten (seines) Körpers 67). Daraus folgt denn von selbst, dafs weder der Geist auf den Körper, noch der Körper auf den Geist einwirken kann 68). Dafs unsre Willensentschlüsse mit Veränderungen des Körpers und umgekehrt zusammentreffen, ist kein Einwand dagegen, denn was wir Willensentschlufs nennen, ist nichts andres als eine Determination unsers Körpers, nur unter einem andern Attribute betrachtet 69). Die Meinung, dafs

unser Körper dem Geist gehorche, hat ihren Grund darin, daſs wir nicht wissen, wie viel der Körper ohne ihn auf rein mechanische Weise ausrichten kann 70). Daher kann der menschliche Geist sich nur erkennen, indem er die Affectionen seines Körpers percipirt, denn er ist nichts andres, als die Idee seines Körpers, oder die Erkenntniſs desselben, welche in Gott ist 71). Wie es eine Idee des menschlichen Körpers in Gott gibt (die eben unsere Seele ist), so auch eine Idee oder Erkenntniſs der menschlichen Seele 72). Diese Idee verhält sich zum menschlichen Geiste eben so, wie der Geist zum Körper und ist mit ihm eben so verbunden 73). Wenn daher Geist und Körper eine und dieselbe Sache nur unter verschiedenen Attributen, so sind der Geist und die Idee des Geistes eine und dieselbe Sache unter demselben Attribute. Diese Idee des Geistes, d. h. Idee der Idee ist in der That nothwendige Form der Idee, sofern diese nur als Modus des Denkens, abgesehn von aller Beziehung auf ein Object, betrachtet wird. Sobald nämlich Einer etwas weiſs, weiſs er auch daſs er weiſs u. s. f. ins Unendliche 74).

Der einzelne Mensch, in dessen Begrif die nothwendige Existenz nicht liegt, ist darum nichts Andres, als ein Modus der göttlichen Substanz 75). Man kann daher sagen, daſs: „der Mensch erkennt" nichts anders heiſst, als: Gott, nicht sofern er unendlich ist, sondern sofern er das Wesen dieses einen Menschen constituirt (d. h. als

Modus) hat diese oder jene Idee 76). In dieser Beziehung kann man den menschlichen Geist einen Theil des göttlichen Verstandes nennen 77) und sagen, dafs alle Intelligenzen zusammen gleichsam die unendliche Intelligenz bilden 78), so wie alle Körper zusammen gleichsam die unendliche Ausdehnung, aber nur gleichsam, denn man mufs nicht vergessen, dafs diese sogenannten Theile nicht ohne die Substanz seyn oder gedacht werden können 79), also auch nicht Theile im prägnanten Sinne sind. Weil nun der Mensch nur ein Modus ist, gilt von ihm, was von allen andern Modis gilt, dafs er in der endlosen Reihe der bedingenden Ursachen steht, und also nicht von ihm freier Wille prädicirt werden kann 80). Denn da der Willensentschlufs nichts andres ist, als Modification des Körpers, so folgt, dafs der Wille eben so wie der Körper, stets von etwas determinirt seyn mufs. Die Menschen halten sich für frei, weil sie der determinirenden Ursachen nicht bewufst sind 81). Der sogenannte Wille, oder besser die einzelnen Willensacte bestehen in dem Vermögen zu bejahen oder zu verneinen. Dieses ist stets durch die Idee des Bejahten oder Verneinten determinirt 82) (z. B. die Idee des Triangels determinirt mich, zu bejahen, dafs seine 3 Winkel=2 R.). Also ist Verstand und Wille dasselbe 83).

Die zuletzt angeführten Sätze des Spinoza bahnen nun den Weg zu seiner

§. 10.
Praktischen Philosophie.

Wir sind thätig, wenn in oder aufser uns etwas geschieht, wovon wir die vollständige (adäquate) Ursache sind, leidend, wenn in oder aufser uns etwas geschieht, wovon wir gar nicht oder nur theilweis die Ursache sind 84). Daraus folgt, dafs der Geist nur thätig ist, sofern er adäquate Ideen hat, und leidend nur, sofern er nicht adäquate Ideen hat 85). — Denn er hat alle seine Ideen. indem Gott in ihm denkt. Seine Ideen aber sind adäquat, wenn Gott nur diese Ideen hat, unadäquat aber, wenn Gott zugleich auch andre Ideen hat 86). Hat darum der Mensch eine unadäquate Idee, so ist er nur theilweis Ursache (— Gott ist die vollständige Ursache, aber Gott, wie er nicht die Seele nur dieses Menschen, sondern auch andrer Seelen constituirt —), das heifst leidend 87). Da alles Thätigseyn aus adäquaten Ideen folgt, so kann Passivität dem Geist nur zukommen, sofern er etwas an sich hat, was eine Negation involvirt, oder sofern er betrachtet wird als ein Theil der Natur, welcher für sich, ohne andere Theile, nicht gedacht werden kann 88). Daher ist der Geist nur leidend, indem er in der Imagination befangen ist, welche etwas Unbestimmmtes ist, wovon der Geist befreit werden mufs 89) (Imagination ist die verworrene Idee von der Beschaffenheit des Kör-

pers) 90). Je mehr unadäquate Ideen der Geist hat, desto mehr ist er leidend, je mehr adäquate, um so mehr ist er thätig 91). Je mehr er aber thätig ist, um so vollkommener ist er 92). Wie alle andern Dinge, so strebt auch der Geist darnach, seine Realität zu erhalten und zu vermehren. Dieses Streben ist Wille, wenn man blofs vom Geist, Trieb oder Begierde, wenn man vom Geist und Körper spricht, — dieses Streben ist mit dem wirklichen Seyn des Dinges unmittelbar gesetzt 93). Da nun, was die Thatkraft des Körpers, auch die Denkkraft des Geistes mehrt, so strebt der Geist darnach, was jene vermehrt 94). Das Uebergehn des Geistes zu gröfserer Perfection oder Realität ist Freude, das Umgekehrte ist Trauer 95). Freude, verbunden mit der Idee einer äufseren Ursache derselben, ist Liebe, Trauer, verbunden mit der Idee einer äufseren Ursache derselben ist Hafs 96).

Aus Freude, Trauer und Begierde werden dann alle übrigen Affecte abgeleitet, und ihre Wirkungen als nothwendig dargethan 97).

Die Unfreiheit des Menschen besteht in dem Unvermögen, seine Affekte zu bändigen und zu unterdrücken. Ein Affekt ist ein Leiden der Seele, d. h. eine confuse Idee, wodurch der Geist einen gröfseren oder geringeren Grad von Existenz seinem Körper zuschreibt, und wodurch er dazu gebracht wird, etwas Bestimmtes zu denken 98). Die gewöhnlichen Vorstellungen, die man mit den Wor-

ten gut und böse verbindet, beruhen auf Irrthümern. Gutes und Böses bezeichnet nichts Positives in den Dingen selbst, sondern nur Vorstellungen und Begrife, die wir durch Vergleichung der Dinge uns bilden 99). Wir bilden uns nämlich aus der Anschauung von einzelnen Dingen einen gewissen Allgemeinbegrif. Diesen behandeln wir nun so, als wäre er die Regel für das Seyn und Thun aller Einzelwesen. Streitet nun eines mit ihm, so glauben wir, dafs es seiner Natur nicht entspreche und unvollkommen sey 100). Das Böse, die Sünde ist aber gar nichts Positives, denn nichts geschieht gegen Gottes Willen, der Begrif der Unvollkommenheit kommt uns nur, indem wir Etwas mit einem Andern vergleichen. So ist also das Böse eine Negation, die nur in unserer Vorstellnng als Etwas erscheint. Bei Gott ist keine Idee des Bösen 101). Es ist Privation, d. h. blofse Abwesenheit, in sich selbst gar Nichts 102). Wäre Böses, Sünde, etwas Wirkliches, so wäre Gott gewifs ihr Urheber 103). Jetzt aber sind diese Begrife nur verschiedene Weisen, wie unsere Imagination afficirt wird, reine Imaginationsformen, die man fälschlich braucht, als sagten sie Etwas von den Dingen selbst 104). Man mufs aber die Vollkommenheit der Dinge nur nach ihrer Natur und nach ihrer Wirksamkeit beurtheilen, und nicht darnach, dafs sie uns ergötzen oder uns misfallen 105). Der Natur eines jeden Dinges kommt nichts Anderes zu, als was mit seiner Ursache nothwendig

gesetzt ist 106). Man könnte den Einwand machen, dafs da jede Sünde entschuldigt sey, und Alle selig werden müfsten. Dies folgt gar nicht. Es kann Einer sehr wohl zu entschuldigen seyn, und dennoch verdammt werden, wie ein vom tollen Hunde Gebissener unschuldig ist und dennoch erstickt wird 107).

Um nun mit den Worten Gut und Böse, welche beibehalten werden, einen bestimmten Begrif zu verbinden, wird unter Gut verstanden, wovon wir gewifs wissen, dafs es uns nützlich, unter Böse, wovon wir wissen, dafs es verhindert, eines Gutes theilhaft zu werden 108). Tugend ist nichts anderes, als Macht (Tüchtigkeit), d. h. die Tugend des Menschen besteht in der Kraft, hervorzubringen, was aus seiner Natur erklärt werden kann 109). Ich sündige deswegen nur deshalb nicht gegen alle Gesetze oder bejahe Verbrechen, weil dies mit meiner Natur streitet 110). Da die Vernunft nichts gegen die Natur verlangt, so verlangt sie, dafs Jeder suche, was ihm nützlich ist. Wirklich nützlich ist, was ihn zu gröfserer Perfection oder Realität bringt. Es mufs also Jeder sein Seyn zu bewahren und zu erhöhen suchen 111). Da nun Tugend das Handeln nach den Gesetzen der eignen Natur ist 112), so ist, je mehr einer seinen wahren Nutzen oder gröfsere Realität sucht, er um so tugendhafter und im umgekehrten Falle um so untüchtiger 113). Wenn der Mensch etwas aus unadäquaten Ideen (d. h. aus Mangel an Er-

kenntnifs und also passiv) thut, so kann man nicht sagen, dafs er aus Tugend handle 114). Aus Tugend handeln, nach den Gesetzen seiner Natur handeln, nach der Vernunft leben, sein Seyn erhalten u s. w. sind darum gleichbedeutende Ausdrücke 115). Da nun das Wesen der Vernunft Erkennen ist, so ist, wonach wir streben, nichts andres, als dieses, und der Geist, wenn er der Vernunft folgt, hält nichts für nützlich, als was zum Erkennen beiträgt 116), also nichts für gut, als dieses, und nichts für übel, als was uns daran verhindert 117). Das höchste Gut ist die Erkenntnifs Gottes, und die höchste Tugend des Geistes: Gott erkennen 118). Dieses Gut ist allen Menschen gemein und Alle können sich seiner gleich freuen, da es zum Wesen des menschlichen Geistes gehört, eine adäquate Erkenntnifs des ewigen und unendlichen Wesens Gottes zu haben 119). Da, je geschickter der Körper zum Afficirtwerden und Afficiren ist, um so geschickter der Geist zum Erkennen, so folgt, dafs Alles, was jenes bewirkt, gut und nützlich ist 120).

Freude ist, wie es in ihrem Begrife liegt, etwas Gutes, Trauer etwas Schlechtes 121), eben so Alles, was eine Trauer involvirt; so ist z. B. Mitleiden etwas Unnützes, d. h. Schlechtes 122). Eben so ist Demuth keine Tugend, eben so Reue nicht, denn sie macht den Menschen doppelt elend, weil dadurch eine doppelte Passivität in ihm ist 123). Höchstens ist beides besser, als das ihnen entge-

gengesetzte Extrem 124). — Die Erkenntnifs des Bösen ist (da sie Trauer ist und also Passivität) eine unadäquate Erkenntnifs, und wenn der Mensch nur adäquate Ideen hätte, so hätte er keinen Begrif vom Bösen 125), dann aber auch nicht vom Guten, weil Gutes und Böses Correlata sind 126).

Wenn Spinoza, wie wir gesehn haben, dem Willen die Macht, sich selbst zu bestimmen, genommen hat, so vindicirt er dagegen dem Denken die Macht, das Genommene wieder zu geben, die Macht nämlich, durch Befreiung von der Knechtschaft die wahre Freiheit zu erlangen.

Ein Affect, der ein Leiden ist, hört auf ein Leiden zu seyn, sobald wir eine klare Idee von ihm haben, denn er ist nur ein Leiden, weil er eine verworrene Idee ist 127). Da wir nun von jeder Affection unseres Körpers uns eine klare Idee machen können, so folgt, dafs Jeder sich davon befreien kann, von einem Affect zu leiden 128) (er braucht sich nur eine klare Idee von ihm zu machen). Je mehr der Geist alle Dinge als nothwendig anerkennt, um so weniger leidet er 129) (denn mit der adäquaten Idee kann das Leiden nicht bestehen). Von dieser Erkenntnifs gilt, dafs je mehr wir die einzelnen Dinge erkennen, wir um so mehr Gott erkennen 130).

Der Geist allein kann alle Affectionen des Körpers auf die Idee Gottes beziehen, indem er sie klar erkennt 131). Wer sich und seine Affecte klar erkennt, freut sich, und hat dabei zugleich die

Idee Gottes, das heifst er liebt Gott 132), und zwar um so mehr, je mehr er sich und seine Affecte erkennt. Die Erkenntnifs jedes Affectes gibt uns solche Freude, d. h. Liebe zu Gott, denn auch die Trauer ist, so lange sie in ihrer Ursache, d. h. als nothwendig erkannt wird, nicht Trauer, sondern Freude. Wir können also Gott nicht als Ursache der Trauer ansehen (weil sie eben, wo sie als von Gott verursacht erkannt wird, nicht mehr Trauer verursacht 133)). Die Dinge mit der dritten Erkenntnifsweise oder *sub specie aeternitatis* erkennen, heifst sie als aus Gottes Nothwendigkeit folgend betrachten 134). Sofern der Geist nun sich und seinen Körper so erkennt, hat er damit die Erkenntnifs Gottes, und weifs, dafs er in Gott ist und durch Gott begrifen wird 135). Dies wissend, freuen wir uns, und haben dabei die Idee Gottes als der Ursache unserer Freude, daher entspringt aus der dritten Erkenntnifsweise die intellectuelle Liebe zu Gott 136), in welcher wir Gott als ewiges Seyn erkennen. Da Gott über alle Passionen erhaben ist, so kann er eigentlich nicht lieben und nicht hassen 137), und wer, Gott liebend, wünscht, von ihm wieder geliebt zu werden, wünscht eigentlich, Gott solle aufhören Gott zu seyn 138). Die intellectuelle Liebe unterscheidet sich von jeder anderen dadurch, dafs sie ewig ist, so wie Seligkeit von Freude sich dadurch unterscheidet, dafs diese ein Uebergang zu gröfserer Vollkommenheit, jene das Begabtseyn mit der Vollkommen-

menheit selbst ist 139). Wie die Ideen des Menschen eigentlich Gedanken Gottes sind, so ist die Intellectualliebe des Menschen zu Gott eigentlich die Liebe, womit Gott sich selber liebt, sofern er durch das, *sub specie aeternitatis* betrachtete, Wesen des menschlichen Geistes ausgedrückt ist, das heifst: Unsere Liebe zu Gott ist ein Theil (vergl. pg. 78.) seiner unendlichen Liebe zu sich selbst 140). Gottes Liebe zu sich selber und zu den Menschen ist ein und dasselbe. Nur in der ewigen Liebe zu Gott besteht unsere Seligkeit oder Freiheit 141). In Gott gibt es nothwendig eine Idee, welche das Wesen des Körpers unter der Gestalt der Ewigkeit darstellt, und diese Idee ist dasjenige im menschlichen Geist, was absolut ewig ist 142). (Darunter mufs man nicht unendlich lange Dauer verstehen, denn Ewigkeit (z. B. einer Wahrheit) hat mit der Dauer oder der Zeit gar keine Aehnlichkeit, sollte die Letztere auch endlos gedacht werden 143). Dauer ist dasjenige Attribut, unter dem wir das Beharren der geschaffenen Dinge denken 144), und ist daher nur eine abstracte Auffassung der Existenz 145)). Daher kann der menschliche Geist nicht untergehn, sondern Etwas bleibt übrig, was ewig ist, freilich nicht Dauer hat. Die Dauer besteht nur so lange, als die Imagination, d. h. der Körper existirt 146). Imagination, so wie jede Passivität, daher auch jede Liebe aufser der intellectuellen Liebe, — eben so Erinnerung, Gedächtnifs, hört natürlich auf 146).

Der Geist ist ewig, sofern er die Dinge unter Gestalt der Ewigkeit erkennt 148). Je mehr darum der Geist nach der dritten Erkenntnifsweise erkennt, um so mehr ist er jeder Passivität entzogen, und desto weniger fürchtet er den Tod, weil ein um so gröfserer Theil von ihm übrig bleibt 149). Da nun, wer den geschicktesten Körper hat, auch einen Geist hat, der am meisten erkennen kann, so folgt daraus, dafs ein solcher auch einen Geist hat, dessen gröfster Theil ewig ist 150). Dieser ewige Theil des Geistes ist die Vernunft, der verschwindende ist die (leidende) Imagination 151). Auch wenn wir nichts wüfsten von unsrer Ewigkeit, würde Tugend und Frömmigkeit unser Ziel seyn 152), denn die Seligkeit ist nicht als Lohn der Tugend anzusehn, sondern die Tugend selbst ist Seligkeit, und deswegen der Weise so viel mehr, als der Thor, der seinen Lüsten fröhnt 153). —

Im genausten Einklange mit seinem ganzen System steht des Spinoza Rechtsansicht, so wie seine Lehre vom Staate. Unter dem natürlichen Recht ist nichts Andres zu verstehen, als die natürlichen Gesetze und Regeln, wonach irgend etwas geschieht, und so hat ein jedes Ding gerade so viel natürliches Recht, als es Macht zu existiren und zu wirken hat, d. h. das Recht eines jeden geht gerade so weit, wie seine Gewalt 154), so wie etwa die Fische, weil sie von Natur die Macht haben, kleinere zu verzehren, dies als ihr natürliches Recht haben 155). Nach dem natürlichen

Recht ist also nur das verboten, was Niemand will und was Niemand kann 156). Von diesem Standpunkt aus ist es deswegen gleich Recht, nach seiner Vernunft, oder nach seinen Begierden zu handeln, denn auch wer dieses thut, handelt nach den Gesetzen seiner Natur, d. h. nach seinem natürlichen Recht 157). Nur wenn man diese Grundsätze festhält, kann man sich vor dem gewöhnlichen Fehler schützen, den alle die begehen, die, wenn sie eine Ethik schreiben wollen, eine Satyre geben, und welche, wenn sie vom Staatsrecht sprechen, nur eines in Utopien meinen 158). Vielmehr mufs, statt solcher Behandlung, eine Staatslehre das demonstriren, was mit der Praxis übereinstimmt, und hat die Handlungen der Menschen weder zu verspotten, noch zu bedauern oder zu verdammen, sondern zu begreifen 159). —

Diesen Grundsätzen gemäfs gibt denn Spinoza etwas, was man eine Physik des Staates nennen könnte, wo, von dem Grundsatz ausgehend, dafs Macht und natürliches Recht identisch seyen, in ähnlicher Weise, wie es Hobbes gethan hat, als der natürliche Zustand der beschrieben wird, in dem die Menschen Feinde von einander sind 160). Ohne einen Widerspruch gegen diesen Begrif des natürlichen Rechtes kann sich eine Gesellschaft bilden, indem nämlich jeder Einzelne seine Macht dem Ganzen überträgt, welches deswegen um so stärker wird 161). Dieses Recht der Menge ist nun, was man Herrschergewalt nennt 162). Im natürlichen Zu-

stande gibt es daher kein Vergehen: dieser Begrif kommt, wie der von Recht und Unrecht, erst da zum Vorschein, wo es schon ein bürgerliches Recht, d. h. eine Herrschergewalt gibt 163). Vom Staat gilt nun eben so, dafs er so viel Recht hat als Macht u. s. w. —

Trotz vieler gemeinsamen Punkte mit Hobbes, weicht doch Spinoza in sehr Vielem von demselben ab; so statuirt er nicht nur eine monarchische Verfassung, sondern entscheidet sich vielmehr für die republicanische. Die näheren Details hinsichtlich dieser merkwürdigen Rechtsansicht gehören nicht hierher. —

§. 11.

Auflösung des Spinozismus und Uebergang desselben in eine höhere Stufe.

Die Spinozistische Philosophie ist nicht ein, aus einem einzigen Princip hervorgehendes, System. Der Mangel, der dies verhindert, bewirkt die Unlebendigkeit und abstofsende Härte dieser Lehre. Dieser selbe Mangel treibt den Spinozismus über sich hinaus, indem dieser in seinem Resultate seinem Anfang und seinem Grundprincip widerspricht. Dieses Resultat aufzunehmen und vollständig durchzuführen,

ist die Aufgabe der folgenden (zweiten) Periode der Geschichte der neueren Philosophie.

1. Es ist oben, wo der Begrif des Modus entwickelt wurde, geflissentlich eine Frage übergangen, die wir itzt aufwerfen, nämlich, wo denn die Modi herkommen? In der Substanz selbst ist keine Nothwendigkeit, dafs sie *certo et determinato modo exprimatur*, im Gegentheil wird sie *in se*, d. h. ohne die Modi, am richtigsten betrachtet. Wäre in der Substanz selbst die Nothwendigkeit, dafs sie sich in Modis manifestirte, so hätten diese ein nothwendiges Seyn, d. h. ihrem Begrif käme Existenz zu (was ausdrücklich geleugnet wird). Sie wären also in diesem Falle zu hoch geachtet, dagegen aber die Substanz herabgesetzt. Denn wenn sie in sich die Nothwendigkeit hätte, bestimmte Ausdrücke ihrer selbst zu manifestiren, so hätte sie in sich selbst die Determination, sich zu manifestiren, und zwar in einzelnen (d. h. determinirten) Weisen. Das ist aber nicht möglich, denn die Substanz kann keine Negation in sich haben, eine solche Nothwendigkeit aber oder ein solcher Trieb wäre, als eine Determination, Negation in der Substanz. Die Modi finden sich also

neben der Substanz ein. Ganz wie die Attribute in einen äufsern Verstand fallen, so liegt die Nothwendigkeit, die Substanz in Modis zu sehn, nicht in ihr, sondern in uns, d. h. in unserer Imagination, welche den Modis Dingheit, für sich bestehende Existenz leiht, denn mit der Vernunft, *sub specie aeternitatis* angesehen, sind sie *non-entia*. Die Substanz, in sich betrachtet also, ist nur *natura naturans*, nur dadurch, dafs wir sie mit der Imagination betrachten, kommt uns der Begrif der *natura naturata*, d. h. der Summe von Modis. (Zwar spricht Sp. von nothwendigen Modificationen (Eth. I. prop. 21—23.), aber nur so problematisch, wie von mehrern Substanzen (s. p. 56.). Nur einmal (pr. 28.) kommt beiläufig im Schol. eine Assertion drüber vor, und Ep. 66. nennt Sp. sogar als solche: den unendlichen Verstand, und Ruhe und Bewegung. Die ganze Ethik, ausdrücklich aber prop. 31. und 32. Coroll. 2. berechtigen, diese Sätze, als sogleich zurückgenommen zu übergehen.) —

Hier nehmen wir nun wieder auf, was (p. 53.) bemerkt wurde, dafs des Spinoza Consequenz oft der Gegenstand des Streites gewesen sey. — Es sind in unsrer Darstellung die drei Grundbegrife oben an gestellt, und dann die übrige Masse so

geordnet, dafs sich der Zusammenhang der übrigen Lehre mit jenen deutlich ins Licht setzte. Nennt man nun Consequenz dies, dafs ein System den aufgestellten Grundsätzen treu und damit im Einklange bleibe, so kann man dem Spinoza die Consequenz nicht absprechen. Aus so einer Substanz, aus solchen Attributen, aus solchem Verhältnifs beider und endlich aus solcher Ansicht von den Einzelwesen folgt alles Uebrige nothwendig, wie man sich leicht überzeugen kann. Nennt man aber innere Consequenz eines Systems nur diejenige Beschaffenheit, nach welcher Alles aus einem Keim sich entwickelt, so fällt das Urtheil über Spinoza allerdings anders aus. Jene drei Grundbegrife stehn, wie gezeigt ist, als eben so viel verschiedene, von einander unabhängige Anfänge da. Das *quatenus*, welches Spinoza so oft braucht, und wodurch er die Grundbegrife von einander trennt, ist eben nichts Andres, als der Ausdruck ihrer völligen Unabhängigkeit, die nicht zu entfernende Scheidewand zwischen ihnen. Diese Unabhängigkeit ist in der Darlegung aufgewiesen, indem gezeigt ward, dafs Attribut und Modus nicht ihren nothwendigen Grund nur in der Substanz haben.

2. Der Grund dieses Mangels an innerer Einheit kann nur in dem liegen, was die Attribute und

[illegible] die Modi von der Substanz ausschliefst. Wir [illegible] sehen, dafs sowol die Attribute ihre Stellen, als die Modi die ihrige **daher** bekommen, dafs die Substanz keine Negation in sich zuläfst, und *omnis determinatio negatio* ist. Dieser Satz [illegible] ganzen Spinozistischen [illegible] — Man mufs auch nicht glauben, dafs, weil dieser Satz beiläufig in einem Briefe vorkommt, er nur zufällig in dieses System gekommen [illegible] haben wir bereits oben beim [illegible] des Cartesianismus in den Spinozismus [illegible] bemerkt, dafs es aus dem Cartesianismus unmittelbar folgt, dafs die Prädicate, [illegible] die Bestimmungen der Substanzen **rein** negativ sind, und also die Substanz als das allein Positive [illegible] — Dieser Satz ist nun, wenn der Begriff der Negation wahrhaft gefafst wird, auch für uns ganz richtig. Dies ist aber bei Spinoza nicht geschehn. Er fafst die Negation als blofse Abwesenheit, *defectus*, *mera carentia*, als blofses non-esse. Das Positive, so zu sagen, in der Negation, das Energische in ihr, wodurch sie, indem sie Negation von Etwas, bestimmte Negation ist, **Opposition** (d. h. also Negation, die zugleich eine Position ist) werden kann, wird von Spinoza

übersehen. Es wird übersehn, daſs die Negation nicht nur Abwesenheit ist (in welchem Falle es ganz richtig wäre, daſs die Negation nur Subjectives, in uns Fallendes sey), — sondern daſs jeder Trieb, jede Lebendigkeit die Negation in sich enthält als seine Bedingung. Jacobi hat darum nicht so Unrecht, wenn er dieses System auf das alte *ex nihilo nil fit* zurückführt, denn in der That, wird die Negation als bloſse Abwesenheit gefaſst, so gibt es kein Werden, denn das Werden hat zu seiner Bedingung, oder zu seinem Moment, die Negation, die zugleich Position enthält, indem das Werden der reale Widerspruch ist. — Weil nun Spinoza nur diese Negation kennt, kann er in der Substanz keine Negation statuiren. Deswegen ist aber seine Substanz auch dieses Starre, in das, wie treffend gesagt worden ist, „Alles hineingeht und Nichts herauskommt", — sie ist unlebendig, weil kein Trieb (d. h. Negation) in ihr ist, sich zu entäuſsern, daher hat die Substanz keine eigentliche Ursächlichkeit in sich, daher kein Selbstbewuſstseyn welches ohne Gegensatz nicht denkbar ist, daher keinen Willen und keine Zwecke, weil dies Alles ein Aufzuhebendes, d. h. Negation voraussetzte u. s. w. — Daraus folgt ferner, daſs nach dieser

Lehre ein eigentliches sich auf sich selber beziehendes Selbstbewufstseyn des einzelnen Individuums nicht statuirt werden kann, weil das Selbstbewufstseyn, als negative Beziehung auf sich selbst, einen andern Begrif der Negation voraussetzt. Diese letztere Behauptung scheint im Widerspruch zu stehn mit *Eth. II. prop.* 20 und 21. *c. schol.*, wo, wenn auch das Wort *conscientia* oder *Egò* nicht gebraucht wird, doch vom Bewufstseyn die Rede ist. Ich habe in der Darstellung (unter No. 72. 73. 74.) diese Sätze mit aufgenommen, weil — ich mit ihnen nichts anzufangen weifs, und eben deswegen doppelt den Schein fürchten mufste, als wollte ich sie in dieser Verlegenheit verheimlichen. Meiner Meinung nach konnten sie dort füglich auch wegbleiben, weil ohne sie das System eben so verständlich wäre und weil sie mir zu dem Uebrigen gar nicht zu passen scheinen [1]). Aber auch wenn (was

---

[1]) Die Gründe, die mich bewegen, dieses auszusprechen, sind diese: Erstlich steht jene Stelle ganz isolirt da, und wird von der Idee des Geistes, welche mit dem Geiste eben so verbunden sey, wie dieser mit dem Körper, d. h. wie die Idee mit ihrem Ideate, weiter fast gar nicht gesprochen; selbst da nicht, wo das doch am ersten erwartet werden mufste, *Eth. V. prop.* 22 und 23., wo von der Ewigkeit des Geistes die Rede ist. Zweitens verläfst

ich nicht zu können aufrichtig gestehe) jene Stellen als mit dem übrigen System in Einklang ste-

---

den Spinoza hier ganz die ihm sonst so eigenthümliche Schärfe im Sondern der Begrife. Denn wenn wirklich der Geist und seine Idee, wie *prop*. 21. *schol*. sagt, ein und dasselbe Ding unter demselben Attribut sind, so hört ganz und gar ihr Unterschied auf, — es kann dann auch nicht von ihnen gesagt werden, dafs sie so mit einander verbunden seyen, wie Körper und Geist, denn (zu geschweigen, dafs Verbindung nur zwischen Zweien, d. h. Unterschiedenen Statt finden kann) die Verbindung des Körpers und Geistes, oder ihr Verhältnifs ist eben dieses, dafs sie, obgleich ein und dasselbe Ding, unter verschiedenen Attributen gedacht werden. Endlich aber streitet diese Stelle ganz und gar mit denjenigen Stellen, welche ich in der Darstellung unter No. 71. angeführt habe, und welche nothwendige Folgerungen des ganzen Systems sind, nämlich mit *Eth. II. prop*. 23. und 19. *demonstr*., wo ausdrücklich steht, dafs der Geist sich nur erkennt, indem er von den Affectionen seines Körpers weifs. — Nach allem Diesen ist meine Ansicht von jener Stelle diese, dafs Spinoza (vielleicht durch ein praktisches Bedürfnifs verleitet) durch Einschiebung derselben Etwas in sein System zu bringen suchte, was eigentlich in demselben keinen Platz findet. Es würde mir zur gröfsten Freude gereichen, wenn ich hierin eines Besseren belehrt würde; alle Darstellungen des Spinozismus führen diese Stellen nur an, ohne Etwas dazu zu thun, den Zusammenhang derselben mit dem übrigen Systeme nachzuweisen.

Der Druck war schon bis hierher gediehen und selbst diese Anmerkung schon gesetzt, als mir eine neue Darstellung des Spinozismus bekannt ward: C. B. Schlüter: Die Lehre des

hend oder daraus folgend nachgewiesen würden, steht dies wenigstens fest, dafs eine **negative Einheit** von Leib und Seele, in welcher Beide als **aufgehoben** enthalten sind, nicht von Spinoza gelehrt wird und nicht gelehrt werden kann. Eine solche negative Einheit aber, die sowol Leib als Seele, oder auch weder das Eine noch das Andre ist, wird allein den Namen des eigentlichen Selbstbewufstseyns oder der Ichheit verdienen. — Mit diesem Mangel hängt dann weiter zusammen, dafs die Willkühr und jene Concentration der negativen Beziehung auf sich selbst, die wir die Selbstsucht und das Böse nennen, bei ihm nicht statuirt wird. Das Böse ist ihm nur Abwesenheit, *non-esse*

Spinoza in ihren Hauptmomenten geprüft und dargestellt. — Münster 1836. — Indem ich nun diese Schrift, welche billig pg. 53. hätte angeführt werden müssen, nachträglich hier erwähne, kann ich nicht umhin, meine Freude darüber auszudrücken, den Verfasser hinsichtlich der eben erwähnten Stelle mit mir einverstanden zu finden, da er die *idea ideae* einem „isolirten Fettauge" vergleicht, „das auf den Gewässern des Spinozistischen Realismus obenauf schwimmt", p. 18. — Wenn ich in der Darstellung Das, was der Verf. über die Modi sagt, zwar nicht mehr habe berücksichtigen können, so möchte doch, hinsichtlich dieses Punktes, die Differenz unserer Ansichten nicht so bedeutend seyn, als sie zunächst scheinen möchte.

(fällt also nur in den Beurtheilenden), aber nicht seyende Negation, nicht Opposition. Daher alle jene Folgerungen, welche das Spinozistische System, trotz seiner erhabenen Ethik, mit Recht als der Moralität gefährlich ansehn lassen.

3. Die Anwendung aber jenes Satzes: *Omnis determinatio etc.*, zugleich mit dem einseitig gefafsten Begrife der Negation, bringt nicht nur diese Härten hervor, welche gegen alle Vorstellungen auf unserm Standpunkte streiten, sondern bringt auch das ganze System mit sich selbst in offnen Widerspruch, indem dadurch ein Resultat hervorgebracht wird, das mit dem Anfange nicht zusammenstimmt (vgl. §. 3. sub 1.). Nämlich wegen jenes Satzes folgen die Modi nicht nothwendig aus der Substanz, sondern finden sich neben ihr ein. Damit ist aber auch der Anfang dieser Philosophie, dafs nur die Substanz ist, und Alles in ihr seinen Grund hat, verlassen. Wäre die Negation nicht nur *carentia*, könnte sie daher in der Substanz statuirt werden, und eben damit ein Trieb, das Einzelne als ein Wirkliches hervor-, d. h. aus sich heraus zu bringen, dann wäre die Substanz wirklich das Herrschende, durch welches alles Einzelne ist. Das geht aber nicht, und es bleibt so nur übrig, was denn

Spinoza auch ausspricht, dafs sich das Einzelne von Aufsen neben der Substanz einfindet. Es kommt also von Aufsen dazu, damit ist es aber etwas Unabhängiges, aufser der Substanz für sich Bestehendes, d. h. etwas Substanzielles, Wesentliches. Es ändert auch gar nichts, wenn darauf erwidert wird: nach Spinoza seyen die einzelnen Dinge gar nichts Wirkliches, sondern nur in unserer Imagination Seyendes; denn dann ist wenigstens diese einzelne Imagination, d. h. die verworrene Idee eines einzelnen Körpers (also, unter dem andern Attribut betrachtet, ein einzelner Körper) das, was sich neben der Substanz einfindet, und nicht aus ihr hervorgeht. Also auch in diesem Falle zeigen sich die Einzelwesen (die einzelnen Imaginationen) als ein von der Substanz Unabhängiges. So ist also Spinoza selbst, weil jede Determination (als Negation in seinem Sinne) von der Substanz ausgeschlossen wird, dazu gekommen, das Determinirte selbstständig seyn zu lassen, und den Einzelwesen ein Seyn für sich aufser der Substanz zuzuschreiben. (Haben sie dies Seyn nur in unserer Imagination, so ist es diese, also immer ein Einzelwesen, die selbstständig ist.) War nun der Anfang des Systems: „dafs nur die unbestimmte Sub-

stanz Seyn hat", — so zeigt sich dagegen innerhalb des Systems, als aus jenem ersten Satz selbst folgend, der ihm entgegengesetzte: Das Einzelwesen ist ein Wesentliches, hat wahres Seyn. —

Wird der Anfang mit diesem Resultat zu gleicher Zeit festgehalten, so ist das ein Widerspruch und dieser bildet eben die Inconsequenz und Mangelhaftigkeit dieses Systems, welche durch die eingeschobenen *quatenus* nicht vermieden, höchstens versteckt wird. Das Resultat aber, als das, was sich zuletzt ergeben hat, ist eben die Wahrheit, und dieses Resultat, als die Wahrheit fest gehalten und im Einzelnen durchgeführt, ist der Inhalt desjenigen Systems (oder derjenigen Systeme), welches (oder welche) auf Spinoza folgen. Es ist zu sehn, was sich über den weitern Verlauf der Entwicklung zum Voraus bestimmen läfst.

4. Das Thema, welches diese Entwicklung durchzuführen hat, ist also: Die Einzelwesen sind Wesentliches, Selbstständiges. Nun sind aber, wie sich ergeben hat, die Einzelwesen von zweierlei Art, je nachdem sie der einen oder der andern Seite, der materiellen oder der geistigen, angehören. Die Dinge sind, um den bisher gewöhnlichen Ausdruck

zu behalten, sowol ausgedehnte als denkende Dinge. Beide, oder richtiger, jede Art von Einzelwesen mufs (da sie gleich berechtigt sind, Abth. I. §. 13. sub 3.) in dem philosophirenden Bewufstseyn sich als die wesentliche geltend machen. Da sie aber als sich entgegengesetzt gefafst sind (auch im Spinozismus sind Denken und Ausdehnung absolut getrennt), so wird, die materiellen Dinge als das Wesentliche zu setzen, nur möglich seyn, indem ihre Substanzialität geltend gemacht wird gegen die denkenden. Umgekehrt werden aus demselben Grunde die denkenden Individuen nur dadurch als das Wesentliche geltend gemacht werden können, dafs man die materiellen, als minder berechtigte, gegen sie herabsetzt. Da es nun unmöglich ist, dafs der relative Vorzug, den die eine Seite gegen die andre, und diese gegen jene erste erhält, von einem und demselben System zugleich beiden gegeben wird, so läfst sich zum Voraus dieses bestimmen, dafs neben einander beide Richtungen in der Philosophie sich werden geltend machen müssen. Um eine passende Bezeichnung für diese beiden Richtungen zu finden, sehen wir auf das zuletzt betrachtete System. In diesem waren die Einzelwesen der einen Seite: *res*, die der andern:

ideae

ideae genannt; nennen wir nun nach dieser Bezeichnung diejenige Ansicht, die besonders hervorhebt, dafs die materiellen Dinge das Wesentliche sind, Realismus, dagegen diejenige, welche besonders die Substanzialität der geistigen Individuen hervorhebt, Idealismus (Namen, aus denen übrigens nichts weiter gefolgert werden soll, oder statt deren man auch andere, wenn sie passender erscheinen sollten, setzen kann), so wird sich nach dem oben Gezeigten sagen lassen: Es mufs sich itzt neben einander und von einander abgesondert die realistische und idealistische Richtung in der Philosophie geltend machen.

Damit aber, dafs diese Nothwendigkeit eingetreten ist, ist auch eine Periode der Geschichte der Philosophie beschlossen. Sie war begonnen, und eben damit auch ihre Aufgabe bestimmt (vgl. Einl. §. 7.), durch ein System, in welchem beide Seiten als gleich berechtigt erschienen, und höchstens von einem subjektiven Vorzuge einer Seite die Rede seyn konnte, der im Verlauf der Entwicklung auch verschwand. Alle die Systeme, die wir betrachtet haben, waren durch diese Bestimmung gebunden, und auch das Letzte, welches sie als ganz unselbstständig darstellte, stellte diese Unselbststän-

digkeit als für beide Seiten ganz gleich dar. Itzt aber ist die Nothwendigkeit eingetreten, alternirend die eine Seite der andern vorzuziehn, d. h. es werden itzt Systeme auftreten, die, anders als die bisher betrachteten, zur Aufgabe haben werden, alternirend die eine Seite besonders auszubilden. Damit ist ihr Charakter: Einseitigkeit, gegen die gedrungene Ganzheit und Allseitigkeit der bisher betrachteten Systeme. Diese haben ihr Ziel in Spinoza erreicht, welcher eben gezeigt hat, wohin die von Descartes begonnene Bahn zunächst führt, so lange von der gleichen Berechtigung beider Seiten und ihrer Bestimmungen gegen einander, als der ausgedehnten und denkenden Dinge, nicht abgegangen wird. Indem aber nun diese ganz neue Aufgabe sich geltend gemacht hat, sind wir auch in eine neue Periode der Geschichte getreten, deren Inhalt eben die Entwicklung der beiden nothwendig auszubildenden Einseitigkeiten ist. —

Zweite Periode

enthält die neben einander sich ausbildenden realistischen und idealistischen Systeme zwischen Spinoza und Kant.

Zweite Periode.

A.

Die realistischen Systeme dieser Periode.

§. 12.

Die realistische Richtung in der Philosophie tritt, eben so wie die idealistische, nicht sogleich in ihrer äuſsersten Consequenz auf, sondern beide erscheinen in sich entwickelnden System-Reihen. Den Anfang der realistischen Reihe bezeichnen mehrere philosophische Systeme, welche nur von der negativen Seite dem Realismus in die Hände arbeiten, und das sind die Systeme der Skeptiker und Mystiker dieser Periode. —

1. Es ist in der Einleitung (Abth. I. p. 124.) gesagt worden, daſs ein völliges Verschwinden

einer der beiden Seiten nicht Statt finden kann, ohne dafs die Ansicht, in welcher dies Statt fände, auf den Namen der Philosophie verzichten müfste. Da nun in der eben vorhergegangenen Deduction p. 97. gezeigt ist, dafs sowol der Realismus als der Idealismus sich geltend machen müssen, so folgt von selbst, dafs die äufserste Consequenz dieser Ansichten nicht seyn kann, dafs die reale Seite oder die ideale, je nachdem die andere geltend gemacht wird, ganz und gar verschwindet. Andrerseits mufs wieder jede Einseitigkeit, weil sie nothwendig ist, sich ganz, d. h. bis zu ihrem Extrem geltend machen. Dieses Extrem wird also bei diesen beiden Richtungen seyn, dafs die verschiedenen Seiten alternirend aufs Minimum reducirt werden. Dasjenige System, welches die reale Seite auf das gröfste Minimum vor dem Verschwinden reducirt hat, wird die gröfstmöglichste Consequenz des Idealismus, und umgekehrt, was dem idealen Factor die geringste Bedeutung gibt, die gröfstmöglichste Vollkommenheit des Realismus erreicht haben. Es läfst sich aber auch aus dem oben Gesagten bereits schliefsen, dafs diese beiden äufsersten Enden der Entwicklung auch am nächsten an die Unphilosophie streifen werden (vgl. Abth. I. p. 124.). Diejenigen

Systeme nun, welche dies leisten, werden die Periode schliefsen, indem dann erfüllt worden, was die Aufgabe derselben ist. Sehn wir nun zu, ob die Wirklichkeit dem bisher Deducirten entspricht, d. h. ob wirklich so die idealistische und realistische Tendenz bis zu dem angedeuteten Extrem sich geltend gemacht hat, so ist das in der That der Fall. Aber diese extremen Stufen des Realismus und Idealismus sind nicht sogleich in ihrer Vollendung erschienen, sondern es zeigt sich eine Succession von Systemen, oder vielmehr zwei Reihen von Systemen (eine von realistischen und eine von idealistischen), welche die Aufgabe dieser Periode ihrer vollständigen Lösung entgegen geführt haben. Die Periode wird also nicht nur von einem Paar von Systemen, sondern von zwei System-Reihen erfüllt. Wie es nach dem Deducirten sich ergeben hat, gehen beide gleichzeitig neben einander her. Wenn diese Reihen gleich correspondiren, so weichen sie doch in einer Hinsicht wesentlich von einander ab. Namentlich im Anfang der Entwicklung, aber auch sonst, geht die Entwicklung der realistischen Reihe mehr, als es bei der idealistischen geschieht, in vielen (kleinen) Schritten fort, d. h. wir finden bei jener eine Menge von philosophischen Systemen,

von denen jedes, weiter gehend und dem Ziel sich mehr nähernd als das frühere, doch nur in einzelnen Seiten von ihm abweicht, in andern aber noch mit ihm auf gleicher Stufe steht. Darin liegt denn, daſs die Entwicklung der realistischen Richtung von einer Vielheit eben darum nicht so bedeutender Philosophen repräsentirt wird, als die idealistische Reihe darbietet. In dieser tritt eine geringere Anzahl auf, jeder derselben hat aber darum, da der Weg gleich lang ist, mehr zu vollbringen und erscheint eben deswegen als bedeutender und wichtiger. (Daher sind hier nicht weniger Stufen, aber weniger Individuen, die sie successive ersteigen.) Dieser Unterschied macht sich nun namentlich am Anfange dieser Periode geltend, wo — wie wir sehen werden — ein einziges System der idealistischen Reihe einer Vielheit von Systemen der andern als das Gegengewicht sich gegenüberstellt; dagegen am Ende der Periode gleicht sich dieser Unterschied mehr aus.

2. Wenn so beide Richtungen sich neben einander entwickeln und dabei nicht je zwei Glieder desselben sich genau correspondiren (in welchem Fall man immer die resp. Antagonisten zugleich betrachten könnte), so wird die Darstellung deutlicher,

wenn jede Reihe, abgesehn von der andern, bis zu ihrem Ziele verfolgt wird. Welche von beiden Seiten zuerst betrachtet wird, scheint, eben weil es der Willkühr des Darstellers überlassen bleibt, ganz zufällig. In dieser Lage hat die Darstellung darauf Rücksicht zu nehmen, was das Zweckmäfsigere ist, und dazu gibt das eben sub. 1. Bemerkte den Fingerzeig. Es ist gesagt, dafs einer Mehrheit von auf einander folgenden und sich ergänzenden Repräsentanten der realistischen Tendenz, ein Einziger [1]) der andern Seite als correspondirendes Gegengewicht entgegentritt. Schon dies würde es zweckmäfsig machen, erst den Fortgang da zu betrachten, wo er sich in mehreren Stufen fixirt hat, um daran die Gröfse des Fortschrittes auf der andern Seite zu erkennen. Kommt nun noch dazu, dafs jener Eine nicht etwa ihm selber unbewufst als Gegenmann dieser ganzen Vielheit dasteht, sondern sie alle von seinem Standpunkt aus angreift und bestreitet, und also zum Verständnifs seiner Lehre, die zum Theil in der Polemik gegen jene sich ausbildet, die Bekanntschaft mit den ihrigen vorausgesetzt werden mufs, so wird es keine

---

[1]) Leibnitz.

unbegründete Willkühr seyn, wenn die Darstellung damit beginnt, die Entwicklung der realistischen System-Reihe zu geben.

3. Die realistischen Systeme werden also die Tendenz haben, den materiellen Einzelwesen auf Kosten der geistigen eine Bedeutung zu geben, d. h. ihnen ein Uebergewicht zuzugestehen. Es wird daher bei der Tendenz, mit welcher wir es itzt zu thun haben, das Bestreben dahin gehn, nicht nur subjektiv (wie etwa Descartes die materielle Seite), sondern auch objektiv die geistige Seite gegen die materielle herabzusetzen. Dies Bestreben enthält ein doppeltes Moment; es mufs nämlich, um ein solches Uebergewicht hervorzubringen, einerseits die geistige Seite in ihrem Werthe herabgesetzt, andrerseits die Dignität der materiellen Dinge erhöht werden. Jenes kann man die negative, dieses die positive Seite jener Tendenz nennen. Diese beiden Seiten können zusammenfallen, oder aus einander treten und sich folgen, — worüber sich zum Voraus nichts bestimmen läfst. Nur so viel kann gesagt werden, dafs, wenn sie der Zeit nach aus einander treten, und etwa ein System nur das eine Moment vor dem andern hervorheben will, es dann das negative Moment seyn mufs, welches vorher

sich geltend macht, weil das positive jenes schon mit enthält als seine Voraussetzung. Sehn wir nun in der Wirklichkeit zu, wie sich jene realistische Tendenz gezeigt hat, so finden wir, dafs das Letztere der Fall ist, d. h. dafs wirklich das eine (das negative) Moment sich unabhängig vom andern geltend gemacht hat. So treten denn zuerst philosophische Bestrebungen auf, welche nur das (negative) Resultat haben, das geistige Einzelwesen als schwaches und kraftloses darzustellen, das sich als ein untergeordnetes zu verhalten habe, ohne dafs sie darum (positiv) die materiellen Dinge erhoben hätten. Nach diesen erst vereinigt sich mit dieser blofs negativen Seite die Tendenz, (positiv) den materiellen Dingen ein gröfseres Ansehn zuzuschreiben. Es sind darum jene, die auch der Zeit nach früher auftreten, als der Uebergang zu dieser anzusehn. Jene negative Seite ist nun wiederzuerkennen in den Skeptikern und Mystikern dieser Periode, während die positive Ergänzung derselben in der von Locke begonnenen Entwicklung des Empirismus sich wird erkennen lassen. Es werden darum erst die Bedeutendsten von Jenen betrachtet werden.

I. Die Skeptiker.

§. 13.

Characteristik der bedeutendsten Skeptiker dieser Periode und Darstellung ihrer Lehre.

Das Gemeinsame, was alle Skeptiker dieser Periode bei aller nationalen und individuellen Verschiedenheit characterisirt, ist, daſs ihre Skepsis eine supranaturalistische Tendenz hat, oder wenigstens mit der supranaturalistischen Ansicht sich leicht vereinigen läſst, indem sie bei den Bestrebungen, die Schwäche der Vernunft zu beweisen, theils direct auf die übernatürliche Offenbarung hinweist, die solcher Schwäche zu Hilfe komme, theils wenigstens die geoffenbarten Wahrheiten der Religion als auſser dem Bereich der Vernunft liegend darstellt, so daſs sie durch die Zweifel der Vernunft nicht gefährdet werden. Das Erstere ist der Fall bei dem

englischen Skeptiker Glanvil, so wie bei dem deutschen Hirnhaim und den französischen Skeptikern le Vayer und Huet, — und wenigstens das Letztere wird man dem Wichtigsten von Allen, Bayle, nicht absprechen können.

1. Glanvil.

Joseph Glanvil, 1636 zu Plymouth in Devonshire geboren [1]), in Oxford gebildet, nachher ein sehr geachteter Geistlicher, trat zuerst im Interesse der, von den Fesseln der Scholastik befreiten, mehr beobachtenden Naturwissenschaften gegen die dogmatische Philosophie auf [2]). Dieser sein Versuch fand einerseits grofse Anerkennung, andrerseits aber auch viele Widersacher. Gegen diese sich zu vertheidigen, dann aber auch mit bestimmter Beziehung auf den religiösen Glauben, verfafste er im Jahre 1665 sein Hauptwerk [3]), in welchem er, um die Vernunft auf ein bescheidnes Forschen zu

---

[1]) Cf. *The general biographical dictionary. New edition revised by Alexander Chalmers, Lond.* 1814. *Vol. XVI.*

[2]) *The vanity of Dogmatizing or confidence in opinions, manifested in a discourse of the shornetfs and incertainity of our knowledge and its causes with some reflections on Peripatecism and an apologie for philosophy,* 1661. 8.

[3]) *Scepsis scientifica or confessed ignorance the way to science, in an essay of vanity of dogmatizing and confident opinion, Lond.* 1665. 4.

beschränken, oft nicht ohne Uebertreibung darauf hinweist, dafs in keinem der dogmatischen Systeme (wobei er namentlich die des Aristoteles, Hobbes und Descartes im Sinn hat) die Wahrheit sich finde. Die Schwäche der Geisteskräfte, die in der Sünde ihren Grund hat, zeigt sich nach ihm in der Erkenntnifs der verschiedensten Objekte, namentlich aber in unserer Erkenntnifs der Naturgegenstände. Auch liege dies in der Natur der Sache, da sich alle Erkenntnifs dieser Art auf den Begrif der Causalität stütze, dieser Begrif aber nicht in der unmittelbaren Erfahrung gegeben ist *(causality itself is insensible)*, und wir nur deswegen auf eine Causalität schliefsen, weil Etwas (die Wirkung) immer in Begleitung von etwas Anderem (der Ursache) erscheint. Diese seine skeptische Ansicht hinsichtlich der Principien der Erkenntnifs hinderte den Glanvil nicht, als in einem befreundeten Hause eine Spukgeschichte viel Aufsehn machte, ein Werk über die Möglichkeit und Wirklichkeit von dergleichen zu schreiben [1]). Zwar ward er, namentlich durch Boyle gewarnt, hinsichtlich solcher Erzählungen etwas mifstrauischer, indefs kam noch nach seinem Tode eine Sammlung von Geistergeschichten aus der neuern Zeit heraus [2]). Während man ihm dies mehr zu Gute hielt, entspannen sich heftige Feh-

[1]) *Some philosophical considerations touching the being of witches and witchcraft*, 1666.

[2]) *Sadducismus triumphans*, 1681. 8. Nachher nochmals mit Anhängen von H. More, 1682.

den, weil er der neuern Tendenz der Naturwissenschaften vor der Schulphilosophie den Vorzug gab. In einen Streit mit Rob. Crosse verwickelt, welcher den Aristotelischen Untersuchungen allein ein Verdienst auf Kosten der neuern beilegte, gab er ein Werk gegen diesen heraus [1]). Dieses ward von Crosse in einer solchen Weise beantwortet, dafs ihm die Herausgabe der Antwort verboten ward, Glanvil gab sie nun selbst, mit Anmerkungen versehn, heraus [2]), liefs jedoch nur wenige Abzüge davon nehmen, um Crosse's Schande nicht zu veröffentlichen. (Solche Züge von Grofsmuth werden mehrere von ihm erzählt.) In Folge eines Streites mit Stubbe erschien nach vielen gewechselten Pamphlets eine Rechtfertigung seiner Ansicht gegen die Verketzerungsversuche seines Gegners [3]); hierbei ist noch einer andern Schrift von ähnlicher Tendenz [4]) zu erwähnen. Glanvil starb am 4ten November 1680, und hinterliefs neben dem Ruhm eines gelehrten und edlen Mannes den eines äufserst gewissenhaften Geistlichen. Seine Predigten wur-

---

[1]) *Plus ultra or the progrefs and advancement of knowledge since the days of Aristotle in an account of some of the most remarkable late improvements of practical useful learning, to encourage philosophical endevours occasioned by a conference with one of the notional way*, 1668. 12.

[2]) *The Chew-Gazette.*

[3]) *Philosophia pia*, 1671. 8.

[4]) *Essays on several important subjects in philosophy and religion*, 1676. 4.

den sehr geschätzt, und sind, so wie auch eine Anweisung zum Predigen, in Druck erschienen.

2. Hirnhaim.

Hieronymus Hirnhaim, Dr. der Theologie, Abt der Kirche U. L. F. auf dem Sionberge zu Prag, Visitator und Generalvicar des Prämonstratenser Ordens († 1679), machte es sich zur Aufgabe, die Eitelkeit des menschlichen Wissens und der Wissenschaft darzuthun, indem er durch einen grofsen Schatz von Kenntnissen, den er selbst besafs, unterstützt, aus allen Gebieten des Wissens Beweise für ihre Unzulänglichkeit und Unsicherheit beibrachte. Auf eine wunderbare Weise mischt sich in seiner Schrift [1]) Scharfsinn und Aberglaube, gründliche classische Bildung und Theophrastisch-Helmontische Naturphilosophie, Frömmigkeit, die oft an Schwärmerei grenzt, und Witz. Vom letztern gibt er namentlich dadurch Proben, dafs er oft das Urtheil, welches sich ihm als das Resultat der Polemik gegen die Wissenschaft ergeben hat, in ein Anagramm ihres Namens (*scientia*) zusammenzieht, — welches Anagramm denn durch Verse, namentlich Chronosticha, erläutert wird. (So wird u. A. gesagt: *Scientia:*

[1]) *De typho generis humani sive scientiarum humanarum inani ac ventoso tumore, difficultate, labilitate, falsitate, jactantia, praesumptione, incommodis et periculis tractatus brevis, in quo etiam vera sapientia a falsa discernitur, et simplicitas mundo contempta extollitur; Idiotis in solatium, doctis in cautelam conscriptus. — Pragae*, 1676. 4.

tia: nesci ait — it nescia et inscia — iste Cain — inte sica — Cit sanie — Nesciit A (nedum B etc.) — eat cinis — i nescita — Ini caste — Sci entia (sey ihr Wahlspruch, dagegen der der wahren Weisheit: *sci ens unum et supremum*) u. dgl. — Der Inhalt und Gang seines Werkes ist im Wesentlichen folgender:

Meine Absicht ist, in diesem Buche die Wissenschaften anzugreifen, deren sich die Welt am meisten rühmt, jene Afterweisheit, von der aufgeblasen, Viele sich über Andere erheben, als wenn mit ihnen alle Weisheit untergehn würde. Diese Weisheit der eitlen Menschen vergleiche ich den Wind- und Wasserhosen, denn Unzählige werden durch sie dem festen Boden der Tugend und des bessern Lebens entrissen. In unserer Zeit herrscht eine solche Gier nach Wissen und Wissenschaft, dafs man kaum Einen finden möchte, der nicht gelehrt wäre, oder für gelehrt wenigstens gelten möchte. Ich weifs aber keine Krankheit, die ich für schädlicher für das menschliche Geschlecht hielte, als gerade diesen verderblichen Strudel, da ja die Begierde des Wissens es ist, wodurch alles Uebel in die Welt gekommen ist. Diese Gier, so wie das Wissen selbst, ist nicht nur der Seele, sondern auch dem Körper verderblich, der durch das übertriebene Studium sich allen möglichen Krankheiten Preis gibt 1).

Wenn das Wissen schon als gefährlich und verderblich angegriffen werden mufs, so kommt noch dies hinzu, dafs es selbst gar keine Sicherheit hat,

denn alles Wissen beruht am Ende doch, als auf seinen obersten Prämissen, auf der sinnlichen Wahrnehmung, diese ist aber selbst unsicher und gewährt deshalb gar keinen festen Grund der Gewifsheit. Eben so unsicher sind die als gewifs angenommenen Axiome des Verstandes, denn alle werden durch positive Glaubenslehren umgestofsen. Dafs aus Nichts Nichts werden könne, wird durch die Schöpfung, dafs Gott nicht durch einen Körper begrenzt und von ihm eingeschlossen werden kann, durch die Menschwerdung, dafs ein Accidens nicht ohne Substanz seyn kann, durch die Verwandlung im Abendmahl, dafs von der Privation zum Habitus kein Rückgang möglich ist, durch die Heilungen Christi widerlegt, so dafs wir kein einziges dieser Principien als fest und sicher in uns dürfen Wurzel fassen lassen. Nun beruhen aber auf ihnen alle unsere Erkenntnisse, und deshalb haben wir in unserer Erkenntnifs so wenig Sicherheit, als ein Blinder im Unterscheiden der Farben. Zu dieser unsrer Schwäche kommt noch die Dunkelheit, die in den Dingen selbst liegt, und die so grofs ist, dafs der Mensch auch von den natürlichen Dingen ohne göttliche Offenbarung Nichts erkennen kann. Die einzige Sicherheit haben wir, wenn wir sagen können: Er hat es gesagt. Wir müfsten deswegen keinen einzigen Satz anders zugeben als bedingt, indem wir sagten: Wenn er wahr ist, — *concedo*, — wenn er falsch ist, — *nego*. Dafs es wirklich so mit uns steht, zeigen uns die verschiedenen Ansichten, die

in allen Wissenschaften nachgewiesen werden können, die Streitigkeiten der Theologie und Medicin u. s. w., die Lücken der Mathematik, endlich unsere völlige Unwissenheit bei allen Phänomenen der Natur 2).

Was nun die Erklärung dieser Letzteren betrifft, so empfiehlt sich vor allen anderen Annahmen die Annahme einer allgemeinen Weltseele, welche Theorie nur dadurch so sehr verrufen ist, dafs die, welche sie zuerst aufstellten, mit solcher Anmafsung aufgetreten sind (so Helmont und Theophrast). Nach dieser Theorie können drei Principien des Alls angenommen werden. Erstlich nämlich eine Weltseele, oder ein Weltgeist, der einem, sich in seinen Phantasieen ergehenden, Geiste verglichen werden kann, indem er nach seinen Einfällen Alles wirkt. Dies ist das schöpferische Princip aller Dinge (die *causa efficiens*). Das zweite Princip bilden dann die Ideen der Dinge, das heifst nicht sowol die Ideen im theologischen Sinne, wo sie die ewigen Urbilder, nach welchen Gott die Dinge schuf, bedeuten, sondern die physicalischen oder natürlichen Ideen, die man die idealen Keime der Dinge nennen kann (oder die treibenden Ideen). Dieser gibt es so viele, als es Gattungen der Dinge gibt. Sie sind in den Dingen verborgen, bis sie durch herzutretende wirkende Ursachen entwickelt werden. Diese Ideen sind im philosophischen Sinne die Keime der Dinge, der sichtbare Saame enthält sie, sie aber sind das sich eigentlich Entwickelnde. (Die Idee ist

causa exemplaris.) Das dritte Princip ist nun die Materie, das Substrat der Dinge (*causa subjectiva*). Dieses Substrat bilden die drei Elemente Wasser, Erde und Luft. — Die Weltseele kann nun nur hervorbringen, wozu sie von den verschiedenen Ideen bestimmt wird. Würden nicht verschiedene Ideen sie bestimmen, das Wesen (den *Archaeus*) verschiedener Dinge zu manifestiren, so würde sie stets nur dasselbe hervorbringen. Aus den einmal gegebenen Ideen aber kann die Weltseele, eben so wie der Mensch aus gegebenen Vorstellungen neue zusammensetzt, durch Zusammensetzung andere Ideen bilden, und die zusammengesetzten Ideen fixiren. Auf diese Weise entstehen z. B. die gemischten Gattungen 3).

Obgleich die Annahme einer solchen Weltseele, die, obgleich sie nur Eine ist, sich in die Wesenheiten (die Archäi) der einzelnen Dinge theilt, am besten geschickt ist, die wichtigsten Phänomene der Natur zu erklären, so bleiben dennoch so viele Räthsel übrig, daſs auch hier unsere Kenntniſs sich vor der göttlichen Weisheit beugen muſs, ohne deren Weisheit wir gar nichts wissen. Das Meiste in unsern Kenntnissen ist nur Vermuthung, Weniges ahnden wir, unser Wissen ist gar Nichts. Alle unsere Erkenntnisse, die wir in unserm ganzen Leben erlangen, oder vielmehr zu erlangen glauben, sind gar Nichts gegen das, was wir in einem Augenblick aus der göttlichen Offenbarung lernen 4).

Schlimmer aber, als die Unsicherheit unseres Wissens ist, daſs die Wissenschaft die Frömmigkeit

fährdet. Die Menschen sind selten, die beide mit einander verbinden. Die Wissenschaft macht aufgeblasen; dagegen lehrt uns die Erfahrung, dafs die Ungelehrten in dem, worauf es ankommt, viel mehr vermögen als die Gelehrten. Ich will gern zugeben, dafs die Wissenschaft nicht an und für sich, sondern nur *per accidens* schädlich sey, dennoch ist es heilsam sie zu fliehen, da bei ihren Untersuchungen so viele Gefahren uns drohen und das Schicksal so Vieler uns schrecken mufs, die nur durch ihre Gelehrsamkeit zu Grunde gegangen sind. Deswegen können wir, schade die Wissenschaft immerhin nur *per accidens*, dennoch ihre absolute Eitelkeit und Nichtigkeit behaupten 5).

Damit will ich aber durchaus nicht gesagt haben, dafs in den Klöstern nicht die gewöhnlichen Studien getrieben werden sollen, vielmehr sind dem Geistlichen Studien sehr nothwendig. Ja man kann sagen, dafs ein Pfarrer ohne dieselben, ein Mörder ist, da er durch seine Unwissenheit manche Seele verderben kann, die er sonst zum Heil führen könnte. Seine Studien aber müssen sich nicht sowol auf zeitliche Kenntnisse richten und auf die heidnische Literatur, sondern von der Erde mufs sich der Blick auf die göttlichen Dinge richten. In den göttlichen Schriften mufs man die Wahrheit suchen, und aus ihr schöpfen. Da ist es aber nicht genug, Gott nach seinen Eigenschaften zu erkennen, sondern besonders wichtig ist es, seinen Willen kennen zu lernen. Suchst du darum Weisheit, so suche sie

in den wahren Weisheitsschulen, in den Häusern, die, von der Welt entfernt, frommen Uebungen gewidmet sind. Ohne Liebe und Frömmigkeit ist unser Wille Nichts. Der verdorbene Wille ist vor Allem zu bessern, denn ein tugendhaftes Leben, das ist die wahre Weisheit 6).

3. Le Vayer.

François de la Mothe le Vayer [1]) wurde im Jahre 1588 in Paris geboren, wo sein Vater Gehülfe des Generalprocurators bei dem Parlamente war. Er erhielt von demselben eine gute Erziehung, und wenn diese schon seine Neigung einer mehr gelehrten als politischen Laufbahn zulenkte, so ward er durch die Ermordung Heinrich des IV., welche in sein Jünglingsalter fiel, noch mehr darin bestärkt, von allem politischen Partheiwesen sich fern zu halten. Im Jahre 1625 erhielt er das Amt seines Vaters, das er aber bald aufgab, um ganz seinen Studien, namentlich historischen und damit zusammenhängenden ethnographischen und philosophischen obzuliegen. Als Schriftsteller trat er erst in reifen Mannesjahren zuerst auf [2]). Im Jahre 1639 ward

---

[1]) *Pelisson in d. Histoire de l'academ. française, p.* 234 *sq.*
Bayle Dict. Tom IV. Art. le Vayer.
Biographie universelle Tom XXX., *p.* 270.

[2]) *Discours de la contrariété d'humeurs qui se trouvent entre certaines nations, et singulièrement la française et l'espagnole. Paris* 1636. 8.
Considérations sur l'éloquence française 1638. 12.

er zum Mitgliede der Academie erwählt, und als er im Jahre 1640 seine Abhandlung über die Erziehung des Dauphins [3]) herausgegeben hatte, bestimmte Richelieu ihn zum Erzieher des unmündigen Ludwig XIV. Die Gründe, welche die Königin (Anna von Oesterreich) dazu bewogen, dies zu verhindern, sind verschieden angegeben worden; genug ihm wurde im Jahre 1649 die Leitung der Studien des Herzogs von Orleans übertragen und als die Fortschritte desselben sehr sichtbar wurden, erst im Jahre 1652, erhielt er den Auftrag, die Erziehung des Königs zu vollenden. In diesem Verhältnifs begleitete er den König zur Krönung nach Rheims und erst im Jahre 1660, als der König sich vermählte, hörte diese Beziehung auf, und le Vayer trat dieselbe Stelle bei des Königs Bruder an. In dieser Stellung hat er die meisten seiner Werke geschrieben. Als ihm sein einziger Sohn gestorben war, vermählte er sich in seinem 78sten Jahre zum zweitenmale, in welcher Ehe er sechs Jahre, bis zu seinem Tode im Jahre 1672, gelebt hat.

Was die Werke [4]) des le Vayer betrifft, so

---

[3]) *De l'instruction de Mr. le Dauphin* 1640. 4.

[4]) Aufser den bisher genannten:

De la vertu des Païens 1642. 4.

Jugement sur les anciens et principaux historiens grecs et latins 1646. 8.

Traités über verschiedene Unterrichtsgegenstände für den Dauphin.

En quoi la piété des François diffère de celle des Espagnols. Petites traités en forme de lettres 1659. 4 *Vol.*

zeigen sie von einer ungemeinen Belesenheit, welche aber der Anmuth und Deutlichkeit seines Styls durch die übertriebene Masse von Anspielungen und Citaten Abbruch thut. Bayle vergleicht ihn mit dem Plutarch. Balzac hat sehr treffend von ihm gesagt, dafs er viel Verstand habe, obgleich er in seinen Schriften meistens den Anderer anwende. Was seinen Charakter betrifft, so hat man vielleicht nicht mit Unrecht aus vielen Zweideutigkeiten und schmuzigen Einfällen (wie sie namentlich in seinem Hexameron vorkommen) auf eine ausschweifende Jugend schliefsen wollen. Seine skeptischen Räsonnements zogen ihm oft den Ruf des Atheismus zu, den er stets abgewiesen hat. Seine Antwort, die er Einem gab, der, um ihn zu beschimpfen, ihm auf der Strafse nachrief, er sey einer, der keine Religion habe, —: »Ich habe so viel, dafs ich, obgleich ich die Macht dich zu strafen habe, dir vergebe,« zeigt einen gemäfsigten und edeldenkenden Charakter. Seine skeptische Lehre, die sich besonders in den, den Alten nachgebildeten Gesprächen [5]) findet, ist im Wesentlichen folgende:

Discours pour montrer que les doutes de la philosophie sceptique sont d'un grand usage dans les sciences, Paris 1668.

Du peu de certitude, qu'il y a dans l'histoire 1668.

Alle diese Schriften erschienen gesammelt in den *Oeuvres de la Mothe le Vayer*, deren erste drei Ausgaben sein Sohn veranstaltet hat. 1654 — 56. 2 *Vol. Fol.* — *Ed. III.*, 1662. 3 *Vol. Fol.* Die beste Ausgabe ist: *Dresde* 1756 — 59. 14 *Vol.* 8.

[5]) *Cinq Dialogues faits à l'imitation des Anciens par Oratius Tubero Mons* 1673. 12. *Frkf.* 1698. 4. Diese, so

Man macht der skeptischen Ansicht gewöhnlich den Vorwurf, dafs sie mit dem gesunden Menschenverstande streite. Diesen Vorwurf kánn man sich ruhig gefallen lassen, da keiner weifs, was eigentlich der gesunde Menschenverstand ist, oder was er lehrt, so dafs jener Vorwurf durchaus keine Beleidigung enthält. Die allgemein herrschende Ansicht kann Niemanden bestimmen, und gesetzt, es wäre unsere Pflicht in unsern Ueberzeugungen der Mehrheit der Stimmen zu folgen, so ist es immer Hochmuth und Anmafsung, wenn einer bei seiner Ansicht sich darauf beruft, dafs die Mehrheit so denke wie er, — denn mit Grund würde er dies nur in dem Falle behaupten können, wenn er erst die Meinung Aller vernommen hätte. Es läfst sich aber sehr leicht zeigen, dafs es in gar Nichts eine solche Einstimmigkeit gibt, weil, möge Etwas an einem Orte noch so sehr für wahr gelten, es viele Gegenden gibt, wo gerade das Gegentheil für wahr gehalten wird, so dafs man mit Recht die Menschheit aus Streit und Hader zusammengesetzt genannt hat.

Die erste Quelle aller unserer Erkenntnisse sind die Sinneswahrnehmungen, welche alle Erkenntnisse vermitteln, die Sinne aber sind so sehr der Täuschung und der Veränderung unterworfen, dafs wir nothwendig ein Mifstrauen in unsere Erkenntnisse setzen müssen. Und dasjenige Thun unseres Gei-

---

wie auch das *Hexameron rustique* 1670, finden sich in den genannten Sammlungen nicht.

stes, welches auf die Sinneswahrnehmung folgt, ist wo möglich noch unzuverläfsiger, da es nur zu oft statt jene zu verbessern, sie noch mehr verdirbt. Denn Jeder hat seine bestimmten Träume und Vorurtheile, welche, wie eine gefärbte Brille, die Gegenstände verändern und den Fehler des Mediums den Gegenständen anrechnen lassen 1).

Man pflegt dann aber auch den Skeptikern entgegen zu setzen, dafs ihre Ansicht sich selber aufhebe. Aber wir könnten dagegen zuerst anführen, dafs, wenn wir behaupten, es gäbe nichts Wahres und nichts Sicheres, dieser Satz selbst stillschweigend ausgenommen ist (wie, wenn vom Jupiter gesagt wird, dafs er der Vater aller Götter ist, natürlich er selbst nicht mit unter den Göttern gemeint ist). — Allein noch richtiger wird die Sache so dargestellt: Nachdem der Beweis für die Ungewifsheit aller Dinge geführt ist, lassen wir diesen Beweis selbst auch dahingestellt seyn, da er uns Nichts mehr beweisen kann, und also für uns von keinem Nutzen mehr ist. Sollte es übrigens dazwischen vorkommen, dafs wir von einer Sache etwas kategorisch aussagen, so ist es nur der gewöhnliche Sprachgebrauch, der dies geschehen läfst, gemeint ist Alles nur als unsicher und ungewifs. Prüfen wir einige von den Grundsätzen, von denen man am meisten gewohnt ist zu glauben, sie fänden sich bei dem ganzen Menschengeschlecht, und sehen wir gerade in diesen nicht nur Unsicherheit sondern sogar Unrichtigkeit, dann wird es gewifs das Rathsamste seyn, jene be-

scheidene Zurückhaltung der Skeptiker bei der Bejahung oder Verneinung aller Sätze zu beobachten. So ist es aber in der That. Der Grundsatz, dafs man gegen die Eltern dankbar seyn müsse, läfst sich mit sehr triftigen Gründen bestreiten und gilt auch nicht überall; dasselbe gilt von der Pflicht, seine Gesundheit zu schützen. Es läfst sich leicht zeigen, in wie viele Verdrüfslichkeiten und in welches Unglück uns das Vernünftigseyn, das man ein Glück nennt, führt. Man preist es eben so als Glück, in einem wohlgeregelten Staate zu leben, die Erfahrung lehrt, dafs die Menschen gerade da am aller elendesten leben. Man spricht sehr viel von der Weisheit der Natur, es gibt sehr verständige Leute, welche bei einer genauern Untersuchung in der Natur mehr Fehler als Vollkommenheiten entdeckt haben u. s. w. Hieraus sieht man, wie die Dinge von den verschiedenen Geistern verschieden angesehen werden, und wie gefährlich es ist, Etwas als gewifs zu setzen, wo Alles sich so zweifelhaft und unerwiesen zeigt. So ist es in Allem, und es ist darum nicht sogleich zu verwerfen, was Epicur und Aristipp gesagt haben: dafs Nichts von Natur Recht oder Unrecht sey, da die sittlichen Regeln lediglich von der Gewohnheit und dem Gebrauch abhängen, der an einem Orte billigt und heiligt, was er an einem andern tadelt und verdammt. Daher ist jene ἐποχή zu preisen, die nichts voreilig annimmt, und die zu ihren Begleitern die unerschütterliche Ruhe in theoretischer, und die Mäfsigung

in praktischer Hinsicht hat. In diesem Unentschiedenseyn besteht die gröfste Glückseligkeit des menschlichen Geistes. Wer darum wahre Ruhe und wirkliche Befriedigung sucht, der kann sie nirgends anders finden, als in dieser geordneten Mäfsigung seiner Handlungen, und der vollkommenen Ruhe des Geistes, welches beides nur die skeptische Ansicht gewährt 2).

Man sagt nun dieser Ansicht nach, dafs sie mit dem christlichen Glauben unvereinbar sey. Allein gerade im Gegentheil können wir uns rühmen, dafs wir durch unsere skeptischen Untersuchungen zu einem Resultate gekommen sind, welches unsern Geist am besten für unsere Religion vorbereiten und ihn fähig machen kann, die Geheimnisse derselben anzunehmen. Wenn wir gegen die Wissenschaften streiten, so nicht gegen die Theologie, denn diese ist nicht eigentlich eine Wissenschaft zu nennen, da sie, nach dem Geständnifs der heiligsten Lehrer, nicht auf den klaren Principien unseres Verstandes, sondern auf den Mysterien unseres Glaubens beruht, welcher eine wahre Gabe Gottes ist, und die Fähigkeit unseres Verstandes weit übersteigt. Daher stimmen wir in unserer Theologie den göttlichen Principien aus freiem Willen bei. Unser Wille unterwirft uns dabei Gott hinsichtlich der Dinge, die wir nicht begreifen können, und darin besteht eben die Verdienstlichkeit des Glaubens. Es gibt daher gar keine Art der Philosophie, welche sich mit unserm Glauben so wohl ver-

trägt, und welche einem christlichen Gemüth so viel Beruhigung gewährt, als der Skepticismus. Denn da unsere Religion ganz und gar auf die Demuth und die bescheidene Geringschätzung unseres Geistes basirt ist, so hat sie eben deswegen das Himmelreich den geistig Armen versprochen. So kann sich der Skepticismus die beste Einleitung ins Christenthum nennen. Denn da ein jedes Wissen und jede Wissenschaft (vorausgesetzt, dafs es eine gibt) sich nur beruhigt, wenn sie Alles auf gewisse Principien zurückgeführt hat, so kann das Wissen und eine solche seyn wollende Wissenschaft natürlich mit dem Glauben nicht zusammenstimmen, und die Schule hat in sofern ganz Recht, wenn sie sagt, dafs ein und dieselbe Sache nicht geglaubt und gewufst werden könne 3).

4. Huët.

Pierre Daniel Huët (Huetius) ward [1]) am 8. Febr. 1630 zu Caën geboren. Frühe elternlos geworden, ward er in eine Pension gethan, wo er, trotz der ungeregelten Aufsicht, frühe eine fast unersättliche Gier nach Kenntnissen zeigte. Neben den classischen Studien zog ihn zuerst die Mathematik vor allem Andern an. Er widmete sich erst den juristischen Studien; in diesen unterbrach ihn sein Be-

---

[1]) *Eloge historique de Mr. Huet*, seinem *Traité de la foibl etc.*, s. unt. vorgesetzt. Der Verf. ist der Abbé Oliver.

P. Dan. Huetii Commentarius de rebus ad eum pertinentibus, Amst. 1718. 12.

kanntwerden mit den Princ. des Descartes, welche ihn zuerst zu einem eifrigen Anhänger desselben machten. Dafs dies bald anders wurde, zeigen seine gegen den Cartesianismus gerichteten Schriften [2]. In derselben Zeit wurden ihm auch des gelehrten Bochart Untersuchungen über biblische Geographie bekannt, die ihn mit dem Verfasser in Berührung brachten, dessen Schüler er, um sich Sprachkenntnisse zu verschaffen, ward, und welche seine Studien auf verwandte Gegenstände richteten [3]. Mit Bochart ging er im Jahre 1652 nach Schweden, wohin die Königin Christina den Ersteren eingeladen, liefs sich aber nicht durch die gemachten Anerbietungen fesseln, sondern kam, nachdem er ein MS. der Werke des Origenes copirt hatte, zurück. Er lehnte es auch ab, die Königin nach Italien zu begleiten, so wie, die Erziehung ihres Sohnes Carl Gustav zu übernehmen. Im Jahre 1670 ward er zum zweiten Lehrer des Dauphin ernannt und gab als solcher (obgleich der erste Plan von Montansier ausging und ins Werk gesetzt wurde) mit Veranlassung zu den bekannten *in usum Delphini* veranstalteten Ausgaben der Classiker. In dieser Zeit

---

[2]) *Censura Philosophiae Cartesianae* 1689. 12. 1690. 4. *Paris* 1694. 12. Die Pag. 3 erwähnten *Nouveaux mémoires etc. par Mr. G. l'A.* sind gleichfalls von *Huet. cf. Comment. d. reb. etc.*

[3]) *De la situation du Paradis terrestre, Par.* 1691. Latein. in d. *Demonstr. evangel. De navigationibus Salomonis, Amst.* 1698.

gab er auch seine Vergleichung der christlichen Religion mit den übrigen Religionen heraus [4]). In seinem 64sten Jahre nahm er die Priesterweihe und ward Abt zu Aunay. In dieser Stellung schrieb er seine *Quaestiones Alnetanae* [5]), in welchen seine skeptischen Ansichten sich schon geltend machten, die übrigens auch in der *demonstr. evang.* sich schon zeigen. Im Jahre 1685 ward er Bischof von Soissons, vertauschte dieses Episcopat mit dem von Avranches, trat aber, weil wegen mancher Mifshelligkeiten zwischen dem päpstlichen Stuhl und dem französischen Hofe seine Bestätigung sich verzögerte, diese Stelle erst im Jahre 1692 an, und legte das Amt im Jahre 1699 wieder nieder. Darauf gab ihm der König die Abtei Fontenay bei Caën. Die letzten zwanzig Jahre seines Lebens lebte er in dem Professhause der Jesuiten zu Paris, besonders mit einem Commentar zur Vulgata beschäftigt. Eine schwere Krankheit, welche ihn im Jahre 1712 befiel, schwächte sein sonst sehr starkes Gedächtnifs, und Fehler desselben sind bei seiner Autobiographie [6]) schon sichtbar. Er vermochte zuletzt nur abgerissene Gedanken [7]) niederzuschreiben und starb in einem Alter von fast 91 Jahren am 26. Januar 1721. —

---

[4]) *Demonstratio evangelica, Paris* 1679. 1694 *Fol. Amst.* 1680. 8. *Leipz.* 1694. 4.

[5]) *Alnetanae quaestiones de concordia rationis et fidei. Cadom.* 1690. 4.

[6]) *Commentarius* s. oben unter 1.

[7]) *Huetiana, Paris et Amst.* 1722. 12.

Huët gehört zu den bedeutendsten jener Polyhistoren, deren sein Zeitalter einige hervorgebracht hat, denen ein unermüdlicher Fleiſs es möglich machte, fast Alles, was es überhaupt an Kenntnissen gab, in sich zu vereinen. So gibt es denn kaum ein Feld des menschlichen Wissens, mit dem er nicht vertraut gewesen wäre, und in vielen hat er Dankenswerthes geleistet. Dabei ist er nicht ohne Geist, und seine philosophischen Bestrebungen zeigen, bei ihrem allerdings negativen Resultat, oft groſsen Scharfsinn. Wenn auch seine Beurtheilungen fremder philosophischer Bestrebungen oft schief sind, und wenn er mit seinen eignen Ansichten so wenig entschieden hervortrat, daſs erst sein nach seinem Tode herausgegebenes wichtigstes skeptisches Werk [8]) der gelehrten Welt völlig darüber die Augen öffnete, — so gebührt ihm doch der Ruhm, fleiſsig gesammelt und für die skeptische, sich oft dem Eklekticismus nähernde, Tendenz zweckmäſsig zusammengestellt zu haben. Seine mythologischen Ansichten sind allerdings unhaltbar (er sieht in den Gottheiten aller Mythologien immer nur den Moses), aber auch hier hat er Alles, was an Nachrichten sich bei den Alten und den Neuern über diesen Gegenstand fand, fleiſsig benutzt. Seine immensen Kenntnisse zeigen die verschiedenen Gegenstände, die er in seinen Schriften [9])

---

[8]) *Traité philosophique de la foiblesse de l'esprit humain par Feu Mr. Huet, ancien evêque d'Avranches, Amsterdam* 1723 12.

ten [9]) behandelt hat. — Seine Philosophie ist im Wesentlichen diese:

Es gibt drei Arten von Philosophie. Die erste ist die, welche, sich auf das Licht der Vernunft verlassend, glaubt, dafs damit die Wahrheit klar erkannt werden könne, und das ist die dogmatische Philosophie. Die andere ist die, welche, von der Unzuverläfsigkeit der Vernunft ergriffen, Nichts zu wissen bekennt, als nur dies Eine, was sie klar erkannt hat, dafs sie Nichts wisse. Der Urheber derselben ist Socrates. Endlich Arcesilaus und Pyrrho wollen nicht einmal dieses als ganz gewifs behaupten, dafs sie Nichts wüfsten. — Die Lehre des Arcesilaus, Carneades und Pyrrho gefällt mir nun vor Allen, und ich glaube, dafs sie die Natur unseres Geistes besser verstanden haben, als alle andern Philosophen. Denn es gibt keine einzige

---

9) Aufser den bereits genannten: *De interpretatione libri duo*, *Paris* 1661. 4. *Stade* 1680. 12.

Origenis Commentaria in Sacram Scripturam, *Rouen* 1666. *Fol.* 2 *Vol.* *Cologne* 1685. *Fol.*

De l'origine des Romans, *Paris* 1670, 1678, 1711, 12 und öfter.

Animadversiones in Manilium et Scaligeri notas 1679. 4.

Statuts Synodaux pour le Diocése d'Avranches Caën 1693. 8.

Carmina latina et graeca Ultraj. 1664. 1700. 12.

In der letztern Ausgabe sind hinzugefügt:

Notae in Anthologiam Epigrammatum Graecorum.

Dissertations sur diverses matières de Religion et de Philologie, *Paris* 1712. 12.

Histoire du Commerce et de la navigation des Anciens, *Paris* 1716. 12.

Fähigkeit desselben, wodurch man die Wahrheit mit völliger Sicherheit erkennen könnte. Die skeptische Ansicht hat dabei noch den Vortheil, dafs man ihr durchaus gar keine Widersinnigkeit oder Anmafsung in ihren Lehren vorwerfen kann, da sie ja eben keine vorträgt. Sie verdient vor allen andern den Namen Philosophie, da sie nicht Weisheit ist, sondern nach der Weisheit strebt 1).

Da die Philosophie das Streben nach Weisheit ist, so ist es nothwendig, dafs Jeder, welcher philosophirt, erst wisse, was Wahrheit, was der menschliche Geist, was Vernunft ist. Ich definire nun den menschlichen Geist als dasjenige Princip, oder dasjenige Vermögen im Menschen, welches durch den Eindruck der Bilder im Gehirn veranlafst wird, Ideen und Gedanken zu bilden. Wahrheit aber ist die Uebereinstimmung des Urtheils, welches unser Verstand in Folge einer Idee in uns fällt, mit dem äufsern Object, das die Quelle jener Idee ist. Da behaupte ich nun, dafs der Mensch mit seiner Vernunft durchaus nicht die Wahrheit mit Sicherheit erkennen kann. Denn auf welche Weise und durch welche Mittel will mein Verstand es möglich machen, das äufsere Object mit seiner Vorstellung zu vergleichen? — Gesetzt aber auch man könnte dies bewerkstelligen, so würde und müfste sichs nothwendig finden, dafs die Vorstellung in sehr vielen Dingen von dem Gegenstande verschieden ist, (die Vorstellung: Baum und der wirkliche Baum sind sehr verschiedene Dinge) also ist auch keine Wahr-

heit im Urtheil des Verstandes. — Lassen wir dies auch bei Seite, so ist das Medium, durch welches die Bilder der Objecte hindurchgehen müssen, ehe sie unser Sinnesorgan erreichen, sehr veränderlich und bringt also Täuschungen hervor. — Setzen wir aber auch dies, dafs unsere Sinne jene Bilder unverändert empfangen haben, so liegen uns wieder unendlich viele Beweise für die Trüglichkeit und Unzuverlässigkeit der Sinne vor. Sie bedürfen der Nerven und Fibern, diese aber sind so verschieden, dafs auch ihre Einwirkungen auf den Verstand nicht gleich seyn können. — Ferner das Gehirn selbst ist bei den verschiedenen Menschen von ganz verschiedener Form und Structur. — Aber wenn nun auch alle diese Organe ganz treu und unveränderlich wären, so haben wir dadurch noch nicht die geringste Erkenntnifs hinsichtlich der Art, wie die Seele jene Bilder gewahr wird, und wie solche Bilder der unkörperlichen und immateriellen Seele empfindbar werden können. Man hat bis jetzt vergeblich die Natur unseres Verstandes zu erforschen gesucht, und es liegt in der Natur der Sache, dafs dies vergeblich war, denn um seine Natur vollständig zu ergründen und zu verstehn, bedürfte es wieder eines neuen Verstandes. — Da wir aber seine Natur nicht kennen, mit welcher Sicherheit sollen wir uns eines unbekannten Werkzeuges zur Erkenntnifs unbekannter Dinge bedienen? — Das Wesen der Dinge ist aber selbst der Art, dafs sie gar nicht von unserm Geiste erkannt werden können. Man

erkennt nämlich das Wesen eines Dinges nur, wenn man von ihm das Genus und die specifische Differenz weiſs. Es zeigt sich aber leicht, daſs man den Gattungsbegrif nicht eher hat, als man das Wesen des Dinges weiſs, so daſs wir uns in einem Cirkel befinden. — Dazu kommt noch ein anderer wichtiger Umstand, nämlich daſs wir selbst, die wir erkennen, immerwährenden Veränderungen unterworfen sind, die uns die Dinge stets anders ansehn lassen. — Eben so findet eine unendliche Verschiedenheit der einzelnen Menschen Statt, so daſs wir durchaus keine Einstimmigkeit ihrer Urtheile erwarten können. — Ein unwiderleglicher Beweis gegen alle Dogmatiker ist, daſs wir durchaus gar keine Regel für unsere Erkenntniſs haben. Um die Wahrheit zu erkennen, muſs man ein Criterium der Wahrheit haben, wie sollen wir aber dies Criterium, d. h. die Merkmale der Wahrheit kennen, wenn wir sie selbst nicht kennen? Es zeigt sich also abermals ein Cirkel, indem wir das Criterium vor der Wahrheit und die Wahrheit vor dem Criterium kennen müssen. — Man führt als so ein Criterium zwar die Evidenz an, allein das müſste doch wohl diejenige Evidenz seyn, welche Evidenz für Alle ist; wie es aber jetzt steht, wissen wir nicht, was wir für wahr halten sollen, ob was uns als Kindern, oder was uns als Männern evident war? Auch zeigt uns die Erfahrung, daſs Vieles, was falsch ist, völlig evident erscheint, und daſs es keine Merkzeichen gibt, wodurch sich die Evidenz der Wahrheit von

der der Falschheit unterscheidet. — Wollte man aber aus der Vernunft (*a priori*) die Sicherheit der Vernunft beweisen, so wäre das eine *petitio principii*, da ja eben die Sicherheit der Beweise angefochten wird. Sie mufs aber angefochten werden, da der Vernunftschlufs, welcher der Nerv aller Beweise ist, fehlerhaft ist. Die Vernunft schliesst in ihren Syllogismen von dem Allgemeinen auf das Besondere; nun hängt aber die Wahrheit des allgemeinen (Ober-) Satzes immer davon ab, dafs alle unter ihm befafsten besondern Sätze (also auch der Untersatz) wahr sind, — so dafs das ganze Schlufsverfahren auf einem Cirkel beruht. — Wir sehen also, dafs wir keine Sicherheit in unserm Erkennen haben, und dafs der ganze Unterschied zwischen einem Philosophen und einem Ignoranten darauf hinausläuft, dafs der Eine es weifs, dafs er Nichts weifs, der Andere dies aber nicht einsieht 2).

Diesen Mangel der menschlichen Natur aber verbessert die Gnade Gottes, indem sie uns das unschätzbare Geschenk des Glaubens gibt, welcher die hin und her schwankende Vernunft unterstützt und sie aus der Unruhe der Zweifel rettet. Es gibt nämlich einen zweifachen Weg, auf welchem unser Geist zur Erkenntnifs der Dinge kommt, der eine ist der Weg der Sinne und der Vernunft — (beide gehören zusammen, weil alle unsere Vernunfterkenntnisse aus den Sinnen stammen, und wir keine Kenntnifs von sogenannten ewigen Ideen haben) — der andere ist der Weg des Glaubens,

jener ist unsicher und täuschend, dieser sicher und zum Ziele führend. Es ist thöricht gegen die Unsicherheit unserer Vernunft dies anzuführen, dafs Gott kein Betrüger sey. Gesetzt er hätte uns so geschaffen, dafs wir uns immer täuschten, so wäre er deswegen doch noch kein Betrüger. Er müfste uns dann so geschaffen haben, dafs wir, indem wir uns täuschen, glaubten über alle Täuschung erhaben zu seyn. Nun hat uns aber Gott vielmehr erkennen lassen, dafs unsere Sinne uns täuschen, dafs unsere Vernunft uns betrügt, dafs unser Geist schwach und unsere Vorstellungen unsicher sind; darin hat Gott uns also gezeigt, dafs er die höchste Wahrheit liebe, ja die Wahrheit selbst ist. Gott hat beschlossen, dafs unser Heil ein Geschenk seiner Gnade und eine Frucht unseres Glaubens sey. Deswegen hat er uns nicht eine Alles durchschauende und sichere, sondern eine blinde und schwache Vernunft gegeben, damit wir nicht, wenn wir eine klare Erkenntnifs der Geheimnisse unserer Religion besäfsen, den Glauben verschmähten. Wir sehen daraus, dafs diejenige philosophische Ansicht, die Alles, was wir durch die Sinne und die Vernunft erkennen, für unsicher hält und bezweifelt, und zu gar nichts ihre volle Beistimmung gibt, viel weniger dem Christenthum widerspricht, als man meint. Vielmehr kann man von diesem skeptischen System sagen, dafs es zwei Ziele hat, ein näheres und ein weiteres. Der nähere, unmittelbare Zweck ist, sich vor Irrthümern und Vorurtheilen zu schützen, der entferntere, mittelbare,

Zweck ist, den Geist zur Annahme des Glaubens vorzubereiten 3).

Was nun das Verhältnifs des Glaubens zum Wissen betrifft, so ist in denjenigen Dingen, die wir durch den Glauben erkennen, die Sicherheit und Gewifsheit am gröfsten, weil sie eine göttliche Sicherheit ist, und auch der gröfste Grad von Gewifsheit, den wir durch unsere Vernunft erlangen (z. B. die Gewifsheit der geometrischen Axiome), ist, mit jener Gewifsheit verglichen, schwach und unvollkommen, so dafs auch diese Wahrheiten eigentlich nur Wahrscheinlichkeiten sind, um so mehr, da diese und andere eben so allgemein anerkannte Axiome durch geoffenbarte Glaubenslehren umgestofsen werden. Es ist deswegen dies festzuhalten, dafs nie etwas geglaubt werden mufs um seiner Vernünftigkeit willen, sondern um Gottes willen. Es ist zwar ganz richtig, dafs die Vernunft dem Glauben vorgeht, aber nur so wie der Trabant oder Vorläufer, oder so wie wir uns früher der Sinne bedienen als der Vernunft, und also die sinnlichen Wahrnehmungen der letztern vorgehen. In allen Glaubenssachen mufs daher die Vernunft sich bescheiden und dem Glauben folgen, da sie nicht seine Genossin sondern seine Dienerin ist. Wenn der menschliche Geist sich und seine Schwäche nur recht erkennt, so wird er nicht dem mehr beistimmen, was die Vernunft, als dem, was der Glaube erkennen läfst. Ja man mufs sagen, dafs nur durch

den Glauben sogar die Axiome des Verstandes, die als solche ungewifs wären, Sicherheit und Gewifsheit bekommen. Wenn nämlich in einem Glaubenssatz ein solches Axiom mit enthalten ist, so wird dieses Axiom selbst nur wegen jenes Glaubenssatzes für wahr zu halten seyn, nicht aber umgekehrt. Z. B. wenn ich von Gott weifs, dafs ihm Dreiheit der Personen zukommt, so weifs ich, dafs ihm nicht Einheit der Person zukommt. Ich weifs dies nicht etwa daraus, dafs mir die Vernunft sagt, Drei sey nicht Eins, sondern umgekehrt, der Glaube, der mir jenes von Gott sagt, der läfst mich auch für wahr halten, dafs Drei nicht Eins ist. Derselbe Glaube nämlich, der mich eine Affirmation für wahr halten läfst, dieser selbe läfst mich glauben, dafs die Negation falsch ist 4).

5. Bayle.

Pierre Bayle [1]) wurde am 18. Novbr. 1647 zu Carla in der Grafschaft Foix geboren, wo sein Vater reformirter Prediger war. Von ihm erhielt er Unterricht in der lateinischen und seit seinem 13ten Jahr in der griechischen Sprache. Brennender Durst nach allem Wissen charakterisirte ihn schon als Knaben, und die Anstrengungen, denen er sich, um ihn zu befriedigen, unterzog, zogen ihm in der Ju-

---

[1]) *Basnage in Hist. des Ouvrages des Savans* 1706. *p.* 545. Besonders: *Des Maizeaux Histoire de Mr. Bayle* in dessen histor. krit. Wörterbuch (s. weiter unten) vom Jahre 1740. —

gend oft schwere Krankheiten zu. Ja seine Schwächlichkeit wurde dadurch so grofs, dafs er, nachdem er im Jahre 1666 auf die Academie zu Puylarens gebracht war, den Unterricht, den er daselbst erhielt, auf 1½ Jahre unterbrechen mufste. Im Jahre 1668 brachte man ihn nach Soverdun, aber auch hier gab es Bücher, und ein gefährliches Fieber war die Folge seines angestrengten Studirens. Wieder hergestellt bezog er die Academie von Puylarens wieder, wo, während er alle Bücher, deren er habhaft werden konnte, las, Plutarch und Montaigne seine Lieblingsschriftsteller wurden. Im folgenden Jahre begab er sich auf die Universität zu Toulouse. Die Philosophie ward hier von Jesuiten vorgetragen, und einem derselben gelang es, den Bayle zum Uebertritt zur katholischen Kirche zu bewegen, und eine Disputation, die er bald darauf hielt, machte auf den jungen Convertiten aufmerksam. Obgleich Bayle erst Schritte that, seine Angehörigen zu einem gleichen Schritte zu bewegen, so machten ihn selbst Disputationen über Religionssachen mit einem jungen Verwandten und nachher die Gespräche mit seinem älteren Bruder zweifelhaft, ob jener Schritt nicht übereilt gewesen seyn möchte; aus den Zweifeln ward Gewifsheit und im Jahre 1670 verliefs er Toulouse heimlich und trat zu Carla wieder in seine frühere Religionsgemeinschaft über. Die strengen Gesetze, welche in Frankreich gegen solche Apostasie herrschten, bewogen ihn, nach Genf zu gehn. Hier lernte er zuerst die

Lehren des Descartes kennen. Zwei Jahre darauf ward er durch Basnage's Empfehlung Hauslehrer beim Grafen Dohna und Lehrer des nachmaligen preussischen Staatsministers, gab aber schon im Jahre 1674 diese Stelle auf, begab sich nach Rouen, wo er ein Jahr lang eine ähnliche Stelle bekleidete, bis denn endlich im J. 1675 sein langgehegter Wunsch, nach Paris zu kommen, erfüllt ward, wo er als Lehrer bei den Kindern des Herrn von Beringhen angestellt ward. Die Briefe, die er von hier aus an Basnage nach Sedan schrieb, machten ihn zuerst dem dortigen theologischen Professor Jurieu bekannt, und mit durch diesen erhielt er, nach einer glänzenden Disputation, die philosophische Professur in Sedan. Im Jahre 1679 schickte der Prediger zu Metz, Ancillon, ihm die Poiretsche Schrift: *Cogitationes rationales de Deo anima et malo* zu, und die Bemerkungen, welche Bayle dazu machte, liefs Poiret in der zweiten Auflage jenes Werkes mit abdrucken, wodurch B. zuerst von seinem philosophischen Scharfsinn öffentlich einen Beweis ablegte. Der grofse Komet des Jahres 1680 ward die Veranlassung einer eignen Schrift des Bayle, die zunächst für den *Mercure galant* bestimmt war, deren Druck aber fürs Erste unterblieb, weil man ihn für bedenklich hielt. Das Thema dieser Abhandlung war: dafs, wenn die Kometen wirklich Unglück bedeuteten, Gott Wunder thue, um die Abgötterei zu befördern. —

Im Jahre 1687 befahl Ludwig XIV die Aufhe-

bung aller Academien, welche die Reformirten besafsen, und dieser Befehl war die Veranlassung, dafs Bayle, und durch ihn auch Jurieu, nach Rotterdam kamen, wo er ein Jahrgehalt vom Rath der Stadt nebst der Erlaubnifs, philosophische Vorträge zu halten, erhielt. Hier liefs er nun zuerst seine Schrift über die Kometen [1]) drucken, aber ohne seinen Namen. Jedoch blieb dieser nicht lange verschwiegen. Die *Histoire du Calvinisme* vom Jesuiten Maimburg gab dem Bayle Gelegenheit, durch eine Widerlegung [2]) sich von einer neuen glänzenden Seite zu zeigen, und selbst dafs Maimburg einen königlichen Befehl zur öffentlichen Verbrennung dieser Schrift auswirkte, diente nur dazu, sie bekannter zu machen. Auch in dieser Schrift verschwieg er seinen Namen, der nur durch einen Zufall verrathen ward. Diese Schrift aber legte zuerst den Grund zu der nachher so heftigen Feindschaft mit Jurieu, der über diesen selben Gegenstand geschrieben hatte und es dem Bayle nicht verzieh, dafs er von ihm verdunkelt worden war. Nachdem im Jahre 1683 unter verändertem Titel eine neue Auflage der Schrift

---

[1]) *Lettre a M. L. A. D C. Docteur de Sorbonne, où il est prouvé, par plusieurs raisons tirées de la philosophie et de la théologie, que les comètes ne sont point le présage d'aucun malheur. Avec plusieurs réflexions morales et politiques et plusieurs observations historiques et la réfutation de quelques erreurs populaires, à Cologne chez Pierre Marteau* 1682.

[2]) *Critique générale de l'histoire du Calvinisme de Mr. Maimburg, à Ville-Franche chez Pierre le Blanc* 1682.

über die Kometen [3]) gegeben war, gab er im folgenden Jahre eine Sammlung von Schriften, besonders die Descartessche Lehre betreffend [4]), heraus. Den Gedanken, welchen Sallo zuerst gefafst und im Jahre 1665 mit seinem *Journal des Savans* zu verwirklichen angefangen hatte, ergriff nun auch Bayle und seine Monatsschrift [5]) ward eine der wichtigsten literarischen Autoritäten, und, trotz des Verbotes in Frankreich, auch dort allgemein verbreitet. In diese selbe Zeit fällt sein Streit mit Arnauld [6]), gegen den er den Malebrancheschen Satz, dafs die Lust ein Gut sey, in Schutz nahm, und seine Fortsetzung der Schrift gegen Maimburg, die er der dritten Auflage der *Crit. gen.* anfügte [7]), die aber bei weitem das Lob des ersten Werkes nicht erndtete. Der Widerruf des Edictes von Nantes und die in Folge dieses Widerrufes angefangnen gewaltsamen Bekehrungsversuche gegen die Hugenotten, zugleich mit den kriechenden Schriften, welche den

---

[3]) *Pensées diverses écrites à un Docteur de Sorbonne à l'occasion de la comète, qui parut etc.* 1684.

[4]) *Recueil de quelques pièces curieuses, concernant la philosophie de Mr. Des Cartes à Amst.* 1684.

[5]) *Nouvelles de la république des lettres* (seit 1684). —

[6]) *S. Nouvelles de la républ. etc.* Monat August 1685. — *Avis à l'auteur des Nouvelles etc. par Arnauld.* — *Réponse de l'auteur des Nouvelles à l'Avis etc.* —

[7]) *Nouvelles lettres de l'auteurs de la critique générale de l'histoire du Calvinisme de Mr. Maimburg. Première partie, où ..... on traite par occasion de plusieurs choses curieuses, qui ont du rapport à ces matières, à Ville-Franche* 1685.

grofsen Ludwig als Ketzervertilger priesen, gaben dem Bayle Veranlassung zu einer Schrift [8]), die anonym, angeblich in St. Omer im Jahre 1686 erschien; mit ihr zugleich erschien eine strenge Rüge [9]) der unvernünftigen Auslegung, welche die Worte Christi: „Nöthige sie herein" — erfuhren. — Durch seine Zeitschrift kam Bayle in Verbindung mit den bedeutendsten Gelehrten, die Londner Royal Society trat mit ihm in Briefwechsel u. s. w., und auch als er, durch Kränklichkeit genöthigt, ihre Fortsetzung aufgab, behielt er dasselbe literarische Ansehn. Zugleich damit wuchsen aber auch die Anfeindungen, welche er erfuhr. Gegen seinen philosophischen Commentar, welcher anonym herausgekommen war und dessen Autorschaft Bayle mit aller Mühe von sich ablehnte, schrieb Jurieu ein Werk, worin er den Verfasser des Indifferentismus beschuldigte, zugleich aber zu verstehen gab, er halte Bayle für den Verfasser. Dieser fühlte sich dadurch veranlafst unter demselben fingirten Namen eine Fortsetzung [10]) des genannten Commentars herauszugeben. Was diese Antwort nicht bewirkte, offene

---

[8]) *Ce que c'est que la France toute catholique sous le règne de Louis le Grand. St. Omer* 1686.

[9]) *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jesus Christ: Contrains les d'entrer .... Traduit de l'Angloise du Sieur Jean Fox de Bruggs par M. J. F. à Cantorbury chez Thomas Litwel* 1686.

[10]) *Supplément du Commentaire philosophique etc. à Hambg. par Th. Litwel.*

Fehde zwischen beiden, das veranlaſste das Erscheinen eines Werkes [11]), dessen Verfasser zu seyn Bayle freilich immer geläugnet hat, das aber nach den Nachrichten, welche Des Maizeaux bei dem Buchdrucker eingezogen hat, wenigstens von Bayles Hand geschrieben in die Druckerei gekommen ist. Diese Schrift spöttelte über die, namentlich von Jurieu aus der Apocalypse geschöpften Hoffnungen, daſs im Jahre 1689 die Reformirten in Frankreich wieder aufgenommen werden würden. Durch diese Schrift erbittert, trat nun Jurieu als offner Verfolger gegen Bayle auf, und suchte den Verdacht einer politischen Verschwörung, deren Zweck sey, Frankreich und die katholische Religion zu Alleinherrschern zu machen, gegen Bayle zu erwecken. Gegen diese Insinuation schrieb Bayle eine Rechtfertigung [12]), welche jene Verdächtigung lächerlich machte, zugleich aber auch beweisen sollte, Bayle sey nicht der Verfasser des *Avis aux Réfugiés.* Auf eine förmliche Klage von Seiten Jurieu's ward beiden Stillschweigen auferlegt, durch welches Verbot sich Jurieu indeſs nicht hindern lieſs, nach wie vor ähnliche Schriften herauszugeben. Nach Beendigung dieses Streites kehrte Bayle wieder zu seinen Studien

[11]) *Avis important aux Réfugiez sur leur prochain retour en France etc. par Mr. C. L. A. A. P. D. P. à Amsterdam chez Jaques le Censeur* 1690.

[12]) *La cabale chimérique, ou réfutation de l'histoire fabuleuse, qu'on vient de publier malicieusement touchant un certain projet de paix etc., Rotterd.* 1691. 12.

zurück und im Jahre 1692 kündigte er [13]) zuerst sein Hauptwerk an. Der Plan war zuerst, nur Irrthümer und falsche Nachrichten hinsichtlich historischer Gegenstände zu widerlegen. Er änderte ihn selbst um, war aber noch nicht zur Ausführung gekommen, als er im Jahre 1693 in Folge der Machinationen seiner Feinde am englischen Hofe, angeblich wegen der gottlosen Lehren in den *Pensées diverses*, seines Amtes entsetzt ward. Er ertrug dies ruhig, und setzte seine Studien fort, entschlossen sich in keine Streitigkeiten mehr einzulassen, blieb aber, von Jurieu gereizt, diesem Entschlusse nicht treu, so dafs die Zänkereien zwischen beiden noch eine geraume Zeit fortdauerten. Nachdem er einen Anhang [14]) zu den *Pensées diverses* im Jahre 1694 herausgegeben hatte, erschien denn endlich (1695) der erste Band seines kritischen Wörterbuches [15]), das erste Werk, welches, auch wider

---

[13]) *Projet et fragmens d'un Dictionaire critique à Rotterdam* 1692. 8.

[14]) *Addition aux Pensées diverses sur les comètes ou réponse à un libelle: Courte revue des maximes de morale et des principes de religion de l'auteur des Pensées diverses etc. — Pour servir d'instruction aux Juges ecclésiastiques, qui en voudront connoitre, à Rotterdam* 1694. 12.

[15]) *Dictionaire historique et critique par Mr. Bayle à Rotterdam* 1697. 2 *Vol. Fol.*

2te Aufl. um die Hälfte vermehrt 1702. Beste Auflage nebst seinem Leben, von Des Maizeaux 1740. 4 Vol. Fol. Deutsch von Gottsched mit Anmerkungen. 4 Bde. Fol. Leipz. 1741—44.

Ein Auszug, der nur die philosophischen Art. enthält, deutsch, von Jacob. Halle und Leipz. 1797. 2 Bde. gr 8.

seinen Willen, seinen Namen trug. Zwei Jahre darauf erschien der zweite Band. Dieses Werk übertraf alle Erwartungen, die man davon gehegt hatte, und die harten Anklagen, die es von Renaudot in Frankreich und Jurieu in Holland erfuhr, waren ihm zum Theil sogar angenehm, da sie das Verbot eines Nachdrucks in Frankreich zu Wege brachten, theils schadeten sie seinem Ruhme nicht. — In einer Fortsetzung der ***Pensées diverses*** [16]) hatte er beiläufig auch die Cudworthschen Ansichten angegriffen. Dieser nahm sich Le Clerc an, was einige Controverse zwischen beiden veranlafste. — Im Jahre 1705 endlich endigte Bayle ein Werk [17]), welches Aufsätze mancherlei Art über historische literarische und philosophische Gegenstände enthielt, und worin besonders seine Angriffe gegen die vom Engländer King versuchte Theodicee ausgezeichnet werden müssen. Ueber einen ähnlichen Gegenstand ward Bayle von Jacquelot angegriffen, und setzte diesen Angriffen eine Erwiderung entgegen [18]), die seine auch sonst geäufserten Ansichten hinsichtlich des Verhältnisses der Vernunft zum Glauben auseinandersetzte. Noch mit dieser Schrift beschäftigt, über-

---

[16]) *Continuation des Pensées diverses, écrites à un Docteur etc. ou réponse à plusieurs difficultez, que Mr.* * * * *a proposées à l'auteur* 1704.

[17]) *Réponse aux questions d'un Provincial.* 3 *Vol. Rotterdam* 1704, 1705.

[18]) *Entretiens de Maxime et de Themiste ou réponse à l'examen de la théologie de Mr. Bayle par Mr. Jacquelot.*

übereilte ihn der Tod im 59sten Jahre seines Lebens. Ruhig, ohne ihn zu fürchten oder zu wünschen, sah er ihn kommen, und starb am 28. Nov. 1706. —

Bayle war eine verneinende Natur, daher ist er stark, oft unwiderleglich, da, wo er negirt, viel weniger bedeutend und häufig unsicher, wo er positiv etwas behauptet. Mehr scharfsinnig als tiefsinnig, hat er es zu seinem Geschäft gemacht, überall auf die Schwierigkeiten aufmerksam zu machen, Widersprüche aufzuweisen, ohne sie zu lösen, und in ganz skeptischem, sich selber ironisirendem Sinn, bei den gröfsten Widersprüchen nicht einen Schlufs gegen die Wahrheit des sich Widersprechenden gezogen, sondern nur ihre Gewifsheit geleugnet. Wie alle Skeptiker jener Zeit ist auch Bayle Polyhistor, und zwar der Erste von Allen. Mit seinen immensen Kenntnissen verbindet er eine glänzende Darstellungsgabe, und hat zuerst ein Beispiel von geschmackvoller und eleganter Kritik gegeben. Seine Verdienste um Literargeschichte jeder Art werden dadurch, dafs jetzt, zum Theil durch ihn, viele Resultate seiner Forschungen Allen bekannte Dinge sind, nicht geschmälert, vielmehr anerkannt. — Sein Charakter ist nicht frei von Flecken, eine gewisse Verstecktheit, die sich schon in seiner Neigung zum Satyrischen zeigt, wird noch mehr darin offenbar, dafs er am liebsten als Pseudonym auftritt. Das Verleugnen gewifs von ihm verfafster Schriften, und die Unwahrheiten, die er sich dazu erlaubte, sprechen aufser der Aengstlichkeit, die sich darin zeigt,

für einen Ehrgeiz, der kleinliche Maaſsregeln nicht verschmäht, um sich zu befriedigen. Eben so wenig möchte, ihm Frivolität des Charakters nachzusagen, ein ungerechter Vorwurf seyn. Viele Stellen seines Wörterbuchs sprechen ein Wohlgefallen an Zweideutigkeiten und Unsittlichkeiten aus. Indeſs hat man seinen Sitten nichts Uebles nachgewiesen, und es ist vielleicht bloſs die Sucht, Allen zu gefallen, die ihn solchen Anschein auf sich nehmen lieſs. Diese Sucht zu gefallen und Recht zu behalten läſst ihn häufig auch blendender Disputirkünste sich bedienen, wenn mit anderen Mitteln die Sache nicht zu retten war. — Seine philosophischen Lehren sind in seinen vielen Werken [19]) zerstreut, immer bei Gelegenheit anderer Ansichten zum Vorschein gekommen, deswegen kann ein abgeschloſsnes System hier nicht erwartet werden, sondern nur eine Darlegung der wichtigsten Behauptungen, die sich bei ihm finden, nebst den Belegen, die er für sie anführt. Hält man diese zusammen, so kommt seine philosophische Ansicht im Wesentlichen auf das Folgende hinaus:

Jedem ist, wenn er sich seiner Vernunft bedient, dazu die Hülfe Gottes unumgänglich nothwendig, denn ohne diese ist die Vernunft ein Führer, der sich verirrt, und man kann die Philosophie mit

---

[19]) Alle Werke, das Wörterbuch ausgenommen, zusammen: *Oeuvres de P. Bayle etc. à la Haye* 1727. 3 *Vol. Fol.* (der 3te Theil in 2 Abtheilungen.)

den Aetzmitteln vergleichen, welche, nachdem sie das ungesunde Fleisch an den Wunden verzehrt haben, weiter um sich greifen und auch das gesunde brandig machen. Sie widerlegt zwar die Irrthümer, begnügt man sich aber damit nicht, so greift sie auch die Wahrheit an, und dies hat seinen Grund in der Schwäche des menschlichen Geistes. Die menschliche Vernunft hat blofs die Fähigkeit niederzureifsen, nicht aber aufzubauen, sie kann nur Zweifel erregen und ewigen Streit, indem sie Gründe und Gegengründe für Alles zeigt. — Würde Arcesilaus jetzt erscheinen, um seine Sache gegen unsere Theologen zu verfechten, so würde er ein viel furchtbarerer Gegner seyn, als zu seiner Zeit. Um einen Sieg über einen Skeptiker zu hoffen, müfste man vor allen Dingen beweisen, dafs die Wahrheit an gewissen Kennzeichen erkennbar sey, mit andern Worten, man müfste ein Criterium der Wahrheit feststellen. Als solches würde man, nicht ohne Grund, die Evidenz hinstellen. Gerade aber die christliche Religionslehre bestreitet die Sätze, die für die evidentesten gelten, und der Skeptiker könnte sich daher auf die Lehren der christlichen Religion stützen. Es ist ganz evident, dafs zwei Dinge, die von einem dritten nicht verschieden sind, auch unter sich nicht verschieden sind; die geoffenbarte Lehre von der Trinität stöfst dieses Axiom um, und so in vielen andern Fällen. Nicht anders ist es mit solchen Sätzen, welche die Moral betreffen. Es ist evident, dafs Jeder, wenn er es kann, Uebel ver-

hindern mufs, es ist evident, dafs wer nicht existirt, nicht Schuld an einer Uebelthat seyn kann, und der Ursprung des Bösen, die Erbsünde u. s. w. zeigen, dafs diese ethischen Axiome falsch sind. — Ich schliefse daher so: Wenn es ein Zeichen gäbe, woran man die Wahrheit erkennen könnte, so wäre dies gewifs die Evidenz. Nun ist die Evidenz nicht ein solches Zeichen, denn sie kommt auch falschen Sätzen zu, also gibt es kein Criterium der Wahrheit. Es gibt gar Nichts Gewisses, selbst was man für das Gewisseste hält, dafs man selbst existire als dieser eine Mensch, ist nicht gewifs, denn da Erhaltung fortwährende Schöpfung ist, so kann man nie wissen, ob man noch derselbe ist, der man war, weil es ja sehr wohl möglich wäre, dafs Gott uns vernichtet und ein neues Geschöpf mit ganz denselben Eigenschaften geschaffen hätte 1).

Die Philosophie und die Wahrheit der Religion stehen sich so gegenüber, dafs man zwischen ihnen wählen mufs. Will man nur annehmen, was evident ist und mit den Grundsätzen der Vernunft übereinstimmt, so wähle man die Philosophie und entsage dem Christenthum; will man die unbegreiflichen Geheimnisse der Religion, so wähle man das Christenthum und lasse die Philosophie gehen, denn Beides, Evidenz und Unbegreifliches, zugleich zu haben ist nicht möglich, eben so wenig als die Vereinigung der Eigenschaften, die dem Quadrat, und derer, die dem Cirkel eigenthümlich sind. Jeder Christ, den die Einwürfe gegen die Religion er-

schrecken, oder der dadurch irre wird, steht schon mit einem Fuſs auf einer Linie mit den Ungläubigen. Denn da die Geheimnisse des Evangeliums einer übernatürlichen Ordnung der Dinge angehören, so können und sollen sie nicht den Regeln unserer Vernunft unterworfen werden. Sie sind nicht dazu da, um durch philosophische Untersuchungen geprüft zu werden; sie sind wesentlich Gegenstand des Glaubens und nicht des Wissens, weil sie sonst eben keine Geheimnisse mehr wären. Man hat leicht sagen, »es sey unserm Geiste nicht möglich, für wahr zu halten, was eine geometrische Demonstration als falsch erscheinen läſst,« aber ein solcher Ausspruch geht aus der Anmaſsung hervor, die darin liegt, daſs man sich zum Richter der Ueberzeugungen Anderer aufwirft. Es liegt gar kein Widerspruch darin, daſs unsere Vernunft uns von Etwas sagt, es sey falsch, und wir es dennoch glauben, denn wir wissen ja, daſs unsere Vernunft nicht untrüglich ist. Dies heiſst gar nicht: dasselbe zugleich glauben und nicht glauben, wie man oft gesagt hat 2).

Einer von den Punkten, wo der Widerstreit zwischen dem, was die Religion lehrt, und der bloſsen Vernunft, am meisten sichtbar ist, ist der Streit, der für und gegen die Manichäische Lehre von zwei Grundwesen erhoben worden ist. Die Gründe *a priori* (d. h. die hergenommenen sind vom Begrife der Gottheit) verwerfen allerdings diese Hypothese, und zwingen uns einen einzigen Urheber aller Dinge

annehmen. Aber jedes System mufs, um als richtig sich zu bewähren, nicht nur auf klaren und bestimmten Ideen beruhen, sondern auch mit der Erfahrung übereinstimmen und sie erklären. Es fragt sich daher, ob alle Erscheinungen der Natur sich wirklich aus der Annahme eines einzigen Urwesens bequem erklären lassen? Die Himmel freilich und das ganze übrige Universum predigen die Ehre, die Macht und die Einheit Gottes, nur der Mensch, wie er ist, gibt Veranlassung zu grofsen Einwürfen gegen die Einheit Gottes. Der Mensch ist böse und unglücklich, die Geschichte ist eine Sammlung von Verbrechen. Ja wäre nur dies, d. h. gäbe es nur Böse und Unglückliche, so brauchte man nicht seine Zuflucht zu der Hypothese von zwei Urwesen zu nehmen, aber dafs eine Mischung des Glückes und der Tugend mit dem Elend und dem Laster sich in der Welt zeigt, dies Factum führt zu jener Hypothese. Kann eine unbeschränkte Heiligkeit eine sündhafte Kreatur, kann eine unbeschränkte Güte ein unglückliches Geschöpf hervorbringen? — Wie unter der Herrschaft eines absolut gütigen, heiligen und mächtigen Wesens das Uebel in die Welt kommen konnte, ist nicht nur schwer zu erklären, sondern völlig unbegreiflich, und das, was man den Gründen, die dies erklären sollen, entgegensetzt, ist in der That der Vernunft viel mehr entsprechend, als diese Gründe selbst 3).

Man pflegt dies Factum aus der Freiheit des Menschen zu erklären, aber wenn die unendliche

Güte des Schöpfers ihm erlaubte, den Menschen eine solche Freiheit zu geben, die sie eben so leicht mifsbrauchen, als gut anwenden konnten, so mufste man doch mindestens erwarten, dafs Er ihre Schritte so bewahren würde, dafs sie nicht sich wirklich versündigten. Eine solche Freiheit, die eben so gut mifsbraucht werden kann, wie wohl angewandt, ist nicht Quelle oder Werkzeug des Heils. Sollte sie dies seyn, so mufste sie so beschränkt seyn, wie die der Engel oder der Seligen, die stets nur das Gute zu wählen bestimmt sind. Es würde in diesem Falle der Mensch gar nicht zu einer blofsen Maschine gemacht werden. Dem Glücke der Engel und der Seligen fehlt gar nichts, obgleich sie eine solche Freiheit nicht haben. — Man behauptet, dafs sonst der Mensch sich die Handlungen nicht zurechnen könnte. Allein die Erfahrung lehrt, dafs es uns gar nicht hindert einer von uns getroffenen Wahl uns zu freuen und zu rühmen, wenn wir, sie zu treffen, von irgend einer äufsern Ursache determinirt wurden. Ja, die Ueberzeugung, dafs wir in unserem Thun nur einer göttlichen Eingebung oder Lenkung gefolgt sind, ist so weit davon entfernt, die Billigung unseres Gewissens zu verringern, dafs sie sie vielmehr noch erhöht. Es ist ein viel geringerer Genufs, nach einer guten That sich zu sagen, man hätte sie auch unterlassen können, als der ist, wenn man sich so fest in der Liebe zur Tugend weifs, dafs dabei gar keine Wahl mehr frei stand. — Man sagt ferner, dafs eine solche

Wahlfreiheit nothwendig war, damit es Tugend und Laster, Gutes und Böses gebe, aber Tugend und Belohnung kann es sehr wohl geben, ohne daſs das Gegentheil eine andere als nur ideale Existenz hat. Ja es ist gar nicht einmal zu beweisen, daſs es überhaupt eine Freiheit gibt. Denn gegen den Beweis, der dafür geführt wird, indem man sich auf das innere Bewuſstseyn beruft, welches uns sagt, daſs wir das thun, was wir wollen und also frei sind, — läſst sich folgende wichtige Instanz anführen: Ich weiſs es ganz gewiſs und klar, daſs ich existire, und dennoch existire ich nicht durch mich. Also, obgleich ich es ganz gewiſs und klar einsehe, daſs ich dies oder jenes thue, so folgt doch nicht daraus, daſs ich es durch mich selbst thue. — Alle diese Rechtfertigungen Gottes hinsichtlich des Uebels in der Welt beruhen auf der Voraussetzung, daſs es nur eine einzige Weise gebe, in welcher Gott handeln kann. Was wird aber dann aus seiner unendlichen Weisheit? Eine Weisheit, die nur einen einzigen Plan und eine einzige Art der Ausführung entdecken kann, ist sehr beschränkt und nicht unendlich. Eine solche Ansicht führt direct zum Spinozismus. Ich weiſs nur eine einzige Art, auf eine Weise, wo die Vernunft nichts dagegen einwenden würde, alle diese Schwierigkeiten zu lösen, man brauchte nämlich nur zu behaupten, daſs Gott nicht gütig ist, sondern nur sich selber liebt. Ich weiſs aber nicht, ob dies Mittel nicht am Ende viel schlimmer wäre, als das Uebel, wogegen es angewandt würde 4).

Wer wird daher nicht die Bestimmung und das Wesen unserer Vernunft bedauern? Die Manichäer sind mit ihrer unsinnigen und unhaltbaren Hypothese, die Erscheinungen, die wir wahrnehmen, zu erklären, hundert mal besser im Stande, als die Orthodoxen mit ihrer so richtigen und so nothwendigen Annahme (welche die einzig wahre ist), dafs es nur ein unendlich gütiges und allmächtiges Urwesen gebe. Alle philosophischen Systeme sind deswegen, und sind nothwendig, mit der wahren christlichen Lehre im Widerspruch, wenn auch in einzelnen Punkten eine Uebereinstimmung zwischen beiden Statt findet. Dies berechtigt noch nicht dazu (wie Jacquelot) zu sagen, dafs man den Glauben mit der Vernunft in Einklang gebracht habe. Ein solcher Einklang erfordert, dafs Euer Glaube nicht nur mit einigen philosophischen Sätzen übereinstimme, sondern auch, dafs nicht andere Grundsätze der Vernunft ihn siegreich widerlegen. Dies Letztere wird aber immer geschehen, es sey denn, dafs Ihr Euch hinter unverständliche Distinctionen und Formeln versteckt, oder (aufrichtiger) Euch mit der Unbegreiflichkeit des Gegenstandes entschuldiget. — Diese Ansicht ist eigentlich von allen denen zugestanden, welche von den Geheimnissen der Religion sagen, dafs sie über unsere Vernunft erhaben sind, denn daraus folgt von selbst, dafs es unmöglich ist, sie gegen die Einwände der Philosophen zu schützen. Ein solcher Versuch, sich dazu der Vernunft zu bedienen, wird immer zum Nachtheil der Theologen

ausschlagen. Dieser Widerspruch zwischen der Vernunft und den Lehren unseres Glaubens hat uns aber um so weniger zu betrüben, als der Gegner der Glaubenslehren nicht einmal mit sich selber übereinstimmt. Die Vernunft nämlich, indem sie nie Maafs hält, gleicht der Penelope, die stets ihr eignes Werk zerstört, — Zerstören ist ihr Geschäft und nicht Erbauen, sie weifs höchstens, was die Dinge nicht sind, vom Wesen der Dinge weifs sie nichts zu sagen. — Man mufs deswegen, wenn man die Einwände der Vernunft gegen die Einheit des Urwesens u. s. w. nicht widerlegen kann, nicht etwa den christlichen Glauben für gefährdet halten. Das wäre ein unverzeihlicher Irrthum. Unsere religiösen Wahrheiten beruhen auf der Autorität des unendlichen Wesens, das nicht betrügen und nicht irren kann; diese Autorität ist der Grund und die Basis unserer Ueberzeugung. Hinsichtlich der Geheimnisse der Religion müssen wir uns so verhalten, dafs wir sie auf die göttliche Autorität annehmen, obgleich wir sie weder begreifen, noch mit den Grundsätzen der Philosophie in Einklang bringen können. Dies geht aber auch die christliche Religion gar nichts an, weil der Glaube an ihre Geheimnisse weder von der Klarheit des Gegenstandes, noch von seiner Uebereinstimmung mit den Axiomen der Vernunft abhängig ist 5).

Eine solche Darlegung der Unvereinbarkeit der Vernunftlehren mit denen der Religion hat einen grofsen Nutzen. Es gibt nämlich viele Menschen,

welche so wenig die Natur des Glaubens kennen und so selten auf diesen Act ihres Geistes reflectiren, dafs man sie aus dieser Indolenz ziehen mufs, indem man ihnen alle die Schwierigkeiten, welche die christlichen Dogmen umgeben, zeigt. Nur wenn wir diese Schwierigkeiten kennen, lernen wir unserer Vernunft mifstrauen und zu der Gnade flüchten, und lernen die Gröfse der Wohlthat schätzen, die Gott uns erwies, indem er uns den Glauben verlieh. — Es ist aber nützlicher als man denkt, wenn die menschliche Vernunft gedemüthigt wird. Fragt man jetzt, was man thun soll? Man soll seine Vernunft gefangen geben unter den Gehorsam des Glaubens, und über gewisse Gegenstände nicht disputiren. Oder wenn man es thut, so soll man diese Gegenstände als einmal feststehende, offenbarte Facta betrachten, und eingestehen, dafs man die Ursachen und Gründe nicht einsieht. So wird also jeder Streit, den ein Christ mit einem Philosophen hat, zuletzt auf die eine Frage hinauskommen müssen, ob die h. Schrift von Gott inspirirt ist? Wird dieses nicht zugegeben, so heifst es: *Adversus negantem principia non est disputandum.* Die natürliche Folge wird daher seyn, dafs wir einem so unsichern Führer, wie die Vernunft ist, uns nicht länger anvertraun, sondern einen bessern von dem Urheber aller Dinge erbitten werden. Dies aber ist ein grofser Schritt zur christlichen Religion hin, denn diese will, dafs wir von Gott die Erkenntnifs dessen, was wir zu glauben und zu thun haben, erwarten sollen. Ja,

je mehr wir einsehen, wie sehr die Glaubenslehren gegen die Vernunft streiten, um so mehr Verdienst hat der Glaube, denn je unbegreiflicher der Gegenstand desselben ist, einen um so gröſsern Widerstand gegen den Glauben haben wir dann um der göttlichen Autorität willen geopfert 6). —

II. Die Mystiker.

§. 14.

Characteristik der englischen Mystiker dieser Periode.

Die Mystik dieser Periode in England hat zu ihrem Ausgangspunkt den Gegensatz gegen die Angrife, welche die positiven Lehren des Christenthums erfuhren. Mit dieser apologetischen Tendenz verbinden die wichtigsten Repräsentanten dieser Richtung eigenthümlich modificirte Elemente des Neoplatonismus. Das Letztere ward zum Theil befördert durch die immer mehr um sich greifende nur mechanische Physik der Cartesianer, gegen die man in einer, wenn auch unklaren, doch lebensvolleren Naturansicht Schutz suchte. Bei Allen wird die Vereinigung des Platonismus mit den Lehren der christlichen Kirche vermittelt durch Annahme einer Uroffenbarung, aus der jener seine Erkennt-

nisse geschöpft habe, und die auch diesen zu Grunde liege. **Theophilus Gale**, **Henry More** und **Ralph Cudworth** repräsentiren diese Richtung. — Der **Erste** beschränkt sich mehr darauf, einen Zusammenhang der alten Philosophie mit jener angenommenen Uroffenbarung nachzuweisen, und damit das Recht darzuthun, die natürliche Teologie durch modificirte platonische Elemente zu begründen. Der **Zweite** verbindet mit diesem theologischen Interesse das für eine lebendigere Naturphilosophie, und stellt sich mit seinen eigenthümlichen Ansichten eben so sehr dem Atheismus entgegen, als dem Cartesianismus, den er, bei aller Anerkennung, die er ihm zollt, in seinen Grundprincipien angreift. Der Cartesianischen Eintheilung der Substanzen in ausgedehnte und denkende stellt er die Behauptung entgegen, dafs die Ausdehnung ein Attribut aller Substanzen sey; gegen die mechanische Naturansicht aber macht er die Lehre von einem Alles belebenden Naturgeiste geltend. Der

Dritte endlich räumt der Corpuscularphilosophie zwar mehr ein, als More, modificirt sie aber wesentlich, indem er, gegen ihr Prinzip, den Zweckbegrif in der Naturbetrachtung wieder geltend macht, und statt der blofs mechanischen Ansicht die ihm eigenthümliche Lehre von den plastischen Naturen ausbildet. —

1) Die verschiedenen sich widersprechenden Richtungen in politischer und religiöser Hinsicht, von welchen England in dieser Zeit zerrissen ward, und die mit dem Umsturz der bestehenden Ordnung der Dinge endigten, fanden ihr Gegenbild in ähnlichen Bewegungen auf dem ruhigern Gebiete der Wissenschaft. Namentlich durch Hobbes, — der, kein anderes Denken anerkennend als das des berechnenden Verstandes, mit seiner unerbittlichen Arithmetik alles Uebersinnliche auflöste und zum völligen Materialismus kam, indem er alles Religiöse aus dem Gebiete der Philosophie verbannte, — dann aber durch die Bestrebungen ihm verwandter Geister, waren die Lehren der positiven Religion, wenn auch nicht direct bestritten, so doch wenigstens so erschüttert, dafs sich dem finsteren puritanischen Wesen gegenüber immer mehr ein

Geist irreligiöser Frivolität verbreitete, der endlich an dem sittenlosen Hofe Carls II. einen angemessnen Schauplatz, und in denen, die dem Hofe nahe standen, würdige Repräsentanten fand. Gegen die Angrife, welche die Religion nicht nur durch Werke von wissenschaftlichem Gepräge erfuhr, sondern besonders auch dadurch, dafs die Mehrzahl der Gebildeten ihnen beistimmte, bildete sich in der Philosophie, als Gegensatz, eine ernste religiöse Richtung aus, die es sich zum Ziel setzte, die gefährdeten Wahrheiten des Christenthums sicher zu stellen. Nicht im Stande, dies Ziel so zu erreichen, dafs sie sich in die Stärke des Gegners selbst stellte, und ihn auf seinen Boden angreifend, durch consequente Durchführung seiner Grundsätze sie widerlegte, blieb diesen Versuchen kein anderes Mittel als die Flucht in die Mystik. (Das Wesen der Mystik besteht nämlich in dem gewaltsamen Festhalten des durch den Zweifel erschütterten Glaubens. Ist dieser die unmittelbare Einheit des Gläubigen mit dem Glaubens-Inhalt, und tritt in dem Zweifel die Differenz und der Widerspruch ein, so kann die Vereinigung normaler Weise nur eine Versöhnung seyn, d. h. eine Einheit durch Besiegen des Widerspruches. Diese Versöhnung ist nur in der, durch den Zweifel hindurch gegangenen Gewifsheit,

dem

dem Wissen, zu finden. Um zu ihm zu gelangen, mufs aber **weiter** gegangen werden, **in** den Zweifel **hinein**. Die Mystik dagegen geht **zurück**, d. h. sie sucht, indem sie sich von dem Zweifel abwendet, obgleich der Glaube nicht mehr ist, was er war, unmittelbare, unbefangene Einheit, ihn als unmittelbaren zurückzurufen, und darin besteht eben das Gewaltsame dieses Versuches. Die Mystik verhält sich darum zum Glauben wie Identification zur Indifferenz oder wie zu der natürlichen und normalen Abhängigkeit des Embryo von seiner Mutter, die künstliche und eben darum pathologische Selbstlosigkeit einer Somnambulen gegen den Magnetiseur). — So sehen wir denn gleichzeitig mit den Ansichten des Hobbes die Mystik eines Fludd, Dighby, Pordage auftreten, die mit J. Böhme theils verwandt, theils von ihm abgeleitet, eben so wie Hobbes selbst, nicht in die Geschichte der neuern Philosophie gehören, sondern mit ihren theosophischen Lehren ihren Ort in der Periode haben, die den Uebergang zur neuern Philosophie bildet. — Aehnliches aber, obgleich ein viel besonnenerer Character der Mystik dieser Periode eigenthümlich ist, zeigt sich auch hier. Es tritt das Bestreben auf, jener zerstörenden Richtung gegenüber die Rechte der Religion zu wahren,

und gegen den Materialismus die Gewifsheit des Uebersinnlichen geltend zu machen. Indem dies Bestreben darauf geht, zu gleicher Zeit aber die Möglichkeit noch nicht gesetzt ist, das Ziel zu erreichen, indem man, ganz in den Gegner eingehend, ihn mit den eignen Waffen schlägt, tritt die Nothwendigkeit ein, da im Weitergehen der Sieg nicht zu erlangen ist, ihn hinter sich zu suchen, d. h. in die Vergangeuheit zurückzugehen, und da einen Standpunkt zu finden, der von jenen Angrifen nicht berührt wird. Als ein solcher Standpunkt bietet sich nun zwar der unmittelbar vorhergehende der Scholastik dar, aber dieser hatten jene Angrife besonders gegolten, und sie war wirklich zu sehr in ihrer Schwäche dargestellt worden, als dafs man die scholastische Philosophie als die, in welcher Schutz für die Religion zu finden sey, hätte aufnehmen können. Es mufs darum weiter zurückgegangen werden, um einen solchen Standpunkt zu finden. Als ein solcher zeigt sich nun hier dasjenige System, welches schon einmal in der Geschichte der Philosophie einen ähnlichen Dienst hatte leisten müssen, das Platonische. Als im 15ten Jahrhundert an das wieder erwachte klassische Studium sich eine vorwiegend philologische, mehr profane

Richtung der Philosophie, im Gegensatz gegen die kirchliche Philosophie der Scholastiker, augeschlossen hatte, da traten Ficin und Picus von Mirandola mit ihrem modificirten Neoplatonismus als ein Gegengewicht auf gegen diese Tendenz, und der Platonismus mufste dazu dienen, den Blick wieder mehr auf die ideale Welt zu lenken. — In die Fufstapfen nun der eben genannten Männer traten die englischen Philosophen dieser Zeit, in einem ganz ähnlichen Sinne. Vornehmlich war es die Universität Cambridge, in der diese Richtung ihren Sitz hatte. Die Oxforder Theologen platonisirten wenig oder gar nicht, einer der wichtigsten unter ihnen, S. Parker, polemisirte sogar offen gegen ein solches Unternehmen. Allein die Oxforder Gelehrten jener Zeit haben auch Bedeutung nur in theologischer Hinsicht; die einen Rang in der Geschichte der Philosophie behaupten, sind nur die Gelehrten der Universität Cambridge, und diese bekennen sich in ihren apologetischen Unternehmungen samt und sonders zum Platonismus, oder richtiger gesagt, zu dem von ihnen modificirten Platonismus, denn es braucht wohl nicht bemerkt zu werden, dafs ein wirkliches Aufnehmen einer bereits vergangenen Philosophie eine Ungereimtheit ist. (Vergl. Abth. I. p. 123.)

2. Zu dem eben Bemerkten kommt nun noch dieses: Baco hatte zuerst nach langer Zeit wieder ernstlich auf die Beobachtung hingewiesen, als von der allein Heil für die Naturwissenschaften zu erwarten sey. Descartes hatte darauf sie völlig aus ihrem langen Schlummer erweckt, indem er mit einem kühnen Schlage die Gespenster, welche unter dem Namen der substanziellen Formen in der Physik der mittelaltrigen Aristoteliker ihr Unwesen trieben, verscheuchte. Er hatte gezeigt, wie viele Schlupfwinkel der Unwissenheit jene Physik enthielt, und hatte die Natur aus dem trüben Dunkel jener Träumereien an das kalte und prosaische Tageslicht einer rein mechanischen Physik gezogen. Er hatte ferner die Kühnheit gehabt zu zeigen, wie die bisher gewöhnliche Betrachtungsweise, welche die Erscheinungen aus den Zwecken erklären will, statt aus den Gründen, in der Physik völlig zu verwerfen sey, der es nur daran liege die *causae efficientes* von allen Erscheinungen aufzufinden. Wegen der inneren Berechtigung, die diese Ansicht in sich hatte, war ihr Einfluſs so bedeutend, und wie überall, so ward namentlich in England die Aufmerksamkeit mehr als je auf die Natur gerichtet, und die im Jahre 1660 gestiftete *Royal society* war mit

ihren Arbeiten ein Beweis, wie grofs das Interesse war an einer nüchternen Beobachtung der Erscheinungen, und einem rein experimentirenden Erforschen der Gesetze. — Je weiter aber diese Untersuchungen getrieben wurden, um so mehr dienten gerade sie dazu, die Schwächen der neuen Naturphilosophie zu offenbaren. Es zeigte sich, dafs eine Menge von Erscheinungen aus der blofsen Corpuscularphysik nicht zu erklären waren. Wenn schon in niedern Sphären viele Erklärungen sogleich als gezwungen erschienen, wenn zur Erklärung der magnetischen Erscheinungen die *corpora striata* nicht ausreichten u. s. w., — so wurde dieser Mangel noch bei Weitem fühlbarer, wo es sich um Organismen und organische Processe handelte. War einmal alle Bewegung nur eine von Aufsen zu den Corpusculn hinzutretende, so konnte von einem Organismus nicht die Rede seyn, sondern höchstens von einem Aggregat von Corpusculn. Zwar hatte der Meister selbst versichert, er könne auch die Entstehung der Organismen und die organischen Processe auf rein mechanische Weise erklären, aber wenigstens beim Ersteren war es beim Versprechen geblieben; je genauer man hinsah, um so deutlicher mufste es werden, dafs es aufser der Bewegung durch

Druck und Stofs, die von Aufsen kommt, noch eine Bewegung von Innen heraus geben müsse, und ein der Materie (wenigstens der organischen Materie) immanentes Princip der Bewegung. — Es zeigte sich ferner, dafs der grofse Schritt, den die Physik dadurch gemacht hatte, dafs Descartes die Zweckbeziehung gänzlich aus ihr verbannte, bei dem immensen Vortheil, der dadurch den Naturwissenschaften erwuchs, dafs man jetzt nur auf die wirkenden Ursachen sah, dafs dieser Schritt in seiner Consequenz zu einer leblosen Ansicht der Natur, ja endlich gar dazu führen mufste, dafs man sie nicht mehr als das Product eines nach Zwecken wirkenden Wesens anerkannte. Die Erfahrung bestätigte dies, Spinoza kam consequenter Weise dazu, nicht nur die Erkennbarkeit der Zwecke, sondern auch ihre Wirklichkeit zu leugnen. Wenn es daher im religiösen Interesse lag, die Zwecke in der Naturbetrachtung nicht ganz zu vernachläfsigen, so wiesen wiederum auch die reinen Beobachtungen auf viele Erscheinungen, in welchen offenbar eine Zweckbeziehung nicht zu verkennen war. Auch hier bot die organische Welt besonders dergleichen Fälle, denn wenn z. B. für das noch nicht existirende Individuum ein sicheres Behältnifs gebaut wird, wie beim Nisten

der Vögel u. s. w., so waren das Fälle, die unwillkührlich Jeden darauf hinwiesen, dafs in der Natur Vieles um eines erst zu Realisirenden willen d. h. zu einem Zwecke geschehe. Nicht minder zeigte die Betrachtung auch nur eines einzelnen Organismus, dafs das Daseyn oder der Bau vieler Organe, nur wenn auf ihren Zweck gesehen wird, erklärt werden kann. — Also Beides zeigte sich grade bei den reinen Beobachtungen: dafs man auf ein der Materie selbst einwohnendes Princip der Bewegung, und dafs man auf Zwecke der Natur gewiesen werde. — Auch hier galt nun wieder, dafs die Ansichten, die von der mechanischen Physik unmittelbar angegriffen waren, nicht wieder herbeigeholt werden konnten; die substanziellen Formen waren und blieben beseitigt, eben so konnte das Bedürfnifs nach einer teleologischen Ansicht der Natur nicht zu jener äufsern Zweckmäfsigkeit zurückführen, die etwa ein Thier daseyn läfst, damit es gefressen werde u. s. w. — Man ging daher weiter zurück und fand an dem Platonismus ein System, in welchem beiden Forderungen genügt ward, ohne dafs man in die eben beseitigten Fehler zurückfiel. Die Platonische Lehre von der Weltseele enthielt einerseits, dafs in der Natur ein immanentes Prin-

cip der Bewegung sich findet, zugleich war damit andererseits auch die Zweckbeziehung gesetzt, aber nicht eine äufsere Zweckmäfsigkeit, sondern eine innere. (Die Welt als ein Lebendiges hat einen Zweck in sich, ihr realisirter und sich realisirender Zweck, ihre Entelechie, ist die Weltseele.) Diese Ansicht von der Weltseele ward nun als Schutzmittel gegen die blofs mechanische Physik ergriffen und von den verschiedenen Philosophen verschieden modificirt. —

Die Annahme eines solchen inneren Lebensprincipes aber empfahl sich noch aus einem andern Grunde, der in vielen Erscheinungen gerade dieser Zeit liegt. Es treten nämlich in jener Zeit auf dem Gebiete der Arzeneikunde Erscheinungen ganz eigenthümlicher Art auf, mit deren Beurtheilung man sich's in unseren Tagen sehr bequem macht, indem man sie geradezu leugnet. (Die Leichtfertigsten werden mit Allem am leichtesten fertig.) Die auffallenden Curen des van Helmont, die durch gerichtliche Untersuchungen constatirten Heilungen des Greatrakes vermittelst magnetischer Manipulationen u. s. w. erschienen nicht nur den Uebrigen, sondern häufig denen, die sie hervorbrachten selbst, deswegen als etwas Wunderbares, weil man keinen unmittelbaren

Zusammenhang sah zwischen dem Mittel und dem Krankheitssymptom, oder — die lange Gewohnheit diesen Zusammenhang noch nicht als einen natürlichen ansehn liefs. Einen solchen Zusammenhang nun glaubte man zu finden, wenn man annahm, dafs, indem durch das Mittel auf den Lebensgeist des Kranken eingewirkt sey, dieser, der alle Lebensfunctionen beherrsche, — (daher Archäus) — dadurch bestimmt werde, sich so oder anders zu äufsern. (Diese Annahme erklärt ganz so viel und ganz so gut, als jetzt manchmal die »Lebenskraft« Vieles erklären soll). — Zu diesem kam noch der allgemein herrschende Glaube an sympathetische Curen und Sympathien aller Art. Höher stehende Archäen, (Gattungsgeister) wurden angenommen, die so die auf sie gemachte Einwirkung auf Alles unter ihnen stehende fortpflanzen und die Sympathien eben so erklärlich machen sollten, als es etwa ist, dafs beim Kitzeln der Fufssohlen sich die Gesichtsmuskeln verziehn. Von diesen höhern Archäen war nun der Uebergang leicht gemacht zu einem Hylarchen oder Naturgeist, der als die Einheit der ganzen Natur und ihr immanentes Lebensprincip den Zusammenhang zwischen ihren einzelnen Theilen bilden sollte. So ward durch das Zurückgehen auf den Platonis-

mus einerseits dem reinen Vernunft-Interesse Befriedigung gewährt, das sich mit dem reinen Mechanismus nicht begnügen konnte, andererseits schienen auch die Facta der Erfahrung (oder was dafür galt) nur in einer Annahme ähnlicher Art genügende Erklärung zu finden.

3. Indem aber so das Interesse darauf ging, die Wahrheiten der christlichen Religion zu vertheidigen, und wiederum, die für platonisch gehaltene Lehre zu Ehren zu bringen, entstand das Bedürfniſs, den Widerspruch zu lösen, der darin lag, daſs eine heidnische Philosophie mehr zu jenem Zwecke geschickt sey, als etwa die kirchlich gesinnte Scholastik. Diesen Widerspruch zu lösen, bot sich das Auskunftsmittel dar, das auf einem andern Gebiete bereits geltend gemacht war. — Das Interesse an der classischen Zeit und Literatur hatte, wenn wir auf den Geist der ganzen Zeit sehen, in welcher es erwachte, seinen Grund in dem Verlangen, die vorchristlichen Elemente, vor welchen sich der Geist der christlichen Menschheit bis dahin zurückgezogen hatte als vor dem bloſs Irrthümlichen und Verderblichen, nicht weiter von sich auszuschlieſsen und dadurch seine Wichtigkeit anzuerkennen, sondern durch Absorption zu vernichten.

In den Einzelnen hatte dies Interesse seinen Grund in der Ahndung, dafs sich auch bei den Heiden Gutes und Wahres finden möchte. Diese Ahndung ward nun bei näherer Bekanntschaft zur Erfahrung, und es ward diese Erfahrung, dafs sich auch bei den Alten Wahrheit finde, sogar auf einem Gebiete gemacht, wo man sich ihrer am wenigsten versehen hatte, auf dem religiösen. Verwundert sahen christliche Forscher, dafs in der, früher als Satanswerk verworfenen, Mythologie der Alten sich Elemente fanden, in denen sie Verwandtes, Anklänge ans Christenthum, anerkennen mufsten. Noch nicht fähig sich diese Erscheinung so zu erklären, dafs die Erkenntnifs der Wahrheit, weil sie sich entwickelt, auch ihre embryonische Gestalt hat, und in dieser sich eben zeigt in den vorchristlichen Religionen, — dazu nicht fähig, weil sie daran fest hielten, dafs jede Wahrheit zu dem Menschen nur durch eine äufsere göttliche Offenbarung und eben darum sogleich in ihrer Ganzheit und Vollendung kommen könne, gab es für sie nur eine Erklärung: Ist die Erkenntnifs der Wahrheit nicht in einer Entwicklung begriffen, so ist Alles entweder ganze Wahrheit oder ganze Unwahrheit (die werdende, sich entwickelnde, Wahrheit ist Beides oder keins von Beiden). Jene hat

ihren Grund in der von Aufsen an den Menschen kommenden göttlichen Offenbarung, diese in den von dem Menschen hinzugetragenen Irrthümern. Findet sich nun, wie nicht zu leugnen, in der alten Mythologie Wahres, so kann dieses nur aus der Offenbarung, welche die christliche Kirche als die älteste anerkennt, stammen, und ist durch menschliche Irrthümer entstellt. — So entstanden jene mythologischen Untersuchungen eines Vossius, Seldenus u. A., welche im Interesse der kirchlichen Lehre das waren, was der Euhemerismus im Interesse der Geschichtsforschung. — Ganz dasselbe Auskunftsmittel wird nun von der in Rede stehenden Richtung auf dem Gebiet der Philosophie ergriffen. Um es in Einklang zu bringen, dafs die Hauptaufgabe der Philosophie sey, die Wahrheiten der christlichen Religion zu begründen und zu vertheidigen, und dafs die Platonisirende Philosophie dem Begrif der Philosophie am meisten entspreche, wird aller Scharfsinn und alle Gelehrsamkeit aufgeboten, um zu zeigen, dafs ein, auch historisch nachzuweisender, Uebergang Statt finde, von der, dem israelitischen Volke gegebenen, göttlichen Offenbarung zu dieser Philosophie, — ein Weg, auf dem die Namen Moses, Pythagoras, Plato, Plotinus die wich-

tigsten Uebergangspunkte bezeichnen. — Das Gesagte enthält die wesentlichen Punkte, welche dieser ganzen Richtung zukommen; das Eigenthümliche jedes Einzelnen, das der §. in kurzen Worten angegeben, hat die Darstellung ihrer Lehren hervorzuheben.

§. 15.

Leben und Lehren der englischen Mystiker dieser Periode.

1 Gale.

Theophilus Gale [1]) wurde im Jahre 1628 zu Kings-Teignton in Devonshire geboren und kam, nachdem er im väterlichen Hause eine sehr sorgfältige Erziehung genossen hatte, im Jahre 1647 nach Oxford, wo er sich vorzugsweise dem theologischen Studium widmete. Er zeichnete sich hier so aus, dafs er schon im Jahre 1649 Baccalaureus ward, was sonst in der Regel erst vier Jahre nach der Aufnahme ins College geschehen durfte, — im Jahre 1652 erhielt er die Magisterwürde. Das Werk des Grotius, über die Wahrheit der christlichen Religion, gab ihm zuerst den Gedanken zu seinem Hauptwerk [2]), in welchem er alle Weisheit der Heiden,

---

[1]) *Cf. The general biographical dictionary. New edition revised by Alexander Chalmers. Lond.* 1814.

[2]) *The court of the Gentiles, or a discourse touching the original of human literature, both Philologie and Philosophie*

als aus der heil. Schrift stammend, darthun wollte. Während er an diesem Werke arbeitete, verlor er aber die geistliche Wirksamkeit nicht aus dem Gesichte, und ward, als sehr beliebter Kanzelredner, im Jahre 1657 zu einem solchen Amte nach Winchester gerufen. Der Secte der Presbyterianer zugethan, wollte er, als Carl II. wieder den Thron bestieg, nicht sein Gewissen damit beflecken, daſs er eine von der Regierung verlangte Erklärung gäbe, mit der er sich nicht einverstanden wuſste, und verlor daher sein Amt. Er kam nun zu dem Lord Wharton als Hauslehrer von dessen Kindern, und begleitete, als der Lord wegen religiöser Gründe seine Söhne nicht auf eine englische Universität schicken wollte, dieselben nach Caën in der Normandie. Hier trat er mit dem bekannten Bochart in eine nähere Beziehung. Im Jahre 1665 kam er nach England zurück, und traf 1666 in London an demselben Tage ein, wo der groſse Brand auch das Haus, in dem sich das Manuscript seines Werkes befand, verzehrt hatte. Durch einen Zufall war es gerettet und im Jahre 1669 erschienen die beiden ersten Bücher, die beiden letzten (der 2te Band) erst 1677. Er lebte nachher in Newington, wo er junge Leute unterrichtete, von allen bedeutendern Männern hochgeschätzt, mit vielen verschiedenarti-

---

from the Scriptures and Jewish church etc. 1669. — *The second edition revised and enlarged. Part* 1. *et* 2. 1672. 4. *Part.* 3. *et* 4. *Lond.* 1677. 4.

gen Studien beschäftigt. Der Tod ereilte ihn im März 1678, eben als er mit einem grofsen philologischen Werk beschäftigt war [3]). Aufser den genannten sind noch mehrere andere Schriften von ihm zu seinen Lebzeiten erschienen [4]). —

Er hat den Ruf eines wackeren und gewissenhaften Mannes hinterlassen. Eifriger Nonconformist, war er nicht ohne Liebe auch für anders Denkende, ohne dafs diese ihn hätte hindern können, so viel es in seinen Kräften stand, für seine Ueberzeugung zu gewinnen. Seine Lehre kann, da sie meistens nur historisch das oben angedeutete Thema zu beweisen sucht, hier natürlich nicht genauer detaillirt werden. Das Wesentliche, was hier her gehört, ist Folgendes:

Das Daseyn eines höchsten Wesens, das ewig, absolut einfach und nothwendig ist, und welches wir Gott nennen, kann eben sowol durch solche

---

[3]) *Lexicon graeci testamenti etymologicum, synonymum, sive glossarium homonymum.* 1678.

[4]) *The true idea of Jansenism.* 1669. 4.

Theophilus or a Discourse of the Saints amity with God in Christ. 1671. 8.

The anatomy of infidelity. 1672. 8.

A discourse of Christs coming etc. 1673. 8.

Idea theologiae tam contemplativae quam activae ad formam Sac delineata. 1674.

Philosophia generalis in duas partes disterminata etc. 1676. 8.

A summary of the two covenants (vor dem Discourse *of the two covenants* von Will. Strong).

Gründe, die sich auf sinnliche Wahrnehmung, als die sich auf Vernunftbegrife stützen, bewiesen werden. Ohne ein solches Wesen könnte nichts Anderes existiren, daher ist die Existenz desselben sogar gewisser als unsere eigne. Der Satz: Es ist ein Gott, ist daher die erste Wahrheit, von der alle andere Wahrheiten abgeleitet werden, und wonach die Richtigkeit oder Unrichtigkeit eines jeden Satzes beurtheilt werden mufs. Gott, als dies einfache, unendliche Wesen, kann eigentlich nicht von einem andern, als er selbst ist, begrifen werden, und wird deswegen nur in seinem eignen Licht und in seinen Werken offenbar. Gott erkennt sich selbst und alle Dinge; nicht so, dafs sich in ihm Bilder der Gegenstände bildeten, sondern er nimmt die Dinge in seinem eignen Wesen wahr. In Gott ist das absolute erste Wissen von Allem, sein göttliches Wesen ist das allgemeine Urbild aller intelligiblen Dinge, seine Beschlüsse die Urbilder aller geschaffnen Dinge. Wir müssen so in Gott eine ideale Präexistenz der Dinge annehmen, so dafs eben ihr Archetyp sich in ihm findet. Diese göttliche Weisheit verbreitet nun einige ihrer Strahlen über die Dinge selbst, und durch diese Ausstrahlung der göttlichen Weisheit, welche wir das Gesetz (oder auch das Licht) der Natur nennen, sind diese Dinge zu gewissen Zwecken bestimmt. Alle menschliche Erkenntnifs kommt nur dadurch zu Stande, dafs der Mensch dieses Gesetz oder Licht der Natur erkennt, d. h. dafs diese, den Dingen inwohnenden, Ausstrahlungen

lungen der göttlichen Weisheit sich im Menschen spiegeln. Denn da alle Erkenntnifs des Menschen nur in Bildern oder Gleichnissen der Dinge besteht, und Gott — weil der Mensch nicht fähig ist, Seine Weisheit auf unmittelbare Weise zu begreifen, — es so geordnet hat, dafs Seine Weisheit in den Dingen sichtbar wird; so können wir füglich die menschliche Erkenntnifs so beschreiben: Sie besteht in einer Idee oder einem Bilde des Gesetzes und der Ordnung, welche die göttliche Weisheit den Dingen beigegeben hat, und wodurch sie dieselben zu bestimmten Zwecken verwendet 1).

Dies ist das normale und eigentliche Verhältnifs. Da aber der Mensch durch seinen Fall in seinen Geistesfähigkeiten geschwächt, und daher nicht mehr fähig ist, jene Weisheit (Licht), die im Buch der Natur niedergelegt ist, zu lesen, so hat es der göttlichen Weisheit gefallen, in dem Buche der Gnade die glänzendern und mächtigern Strahlen ihrer göttlichen Offenbarung leuchten zu lassen. Dieses gröfsere Licht bestrahlt und erleuchtet die Welt nicht nur so, dafs dadurch die religiösen Wahrheiten erkannt werden, sondern in allen Arten von Kenntnissen, — betreffen sie die Natur, die Geschichte, die Moral oder den Staat, — verbreitet die göttliche Offenbarung das eigentliche Licht. Das Meiste, was wir von Wissenschaft und Gelehrsamkeit bei den Heiden finden, ist nichts Anderes als, durch die Tradition zu ihnen gekommene, Elemente der göttlichen Offenbarung in der h. Schrift. Die besten Nach-

richten, die wir aus jenen Zeiten haben, zeigen es auf eine unwidersprechliche Weise, dafs Einige der ersten Dichter, Sophisten und Philosophen Griechenlands Aegypten und Phönicien bereist und sich dort aufgehalten haben, zu einer Zeit, wo Juden in grofser Menge in jenen Gegenden verkehrten. Das gilt von Orpheus, Linus, Homer, Hesiod u. A. So sind alle die grofsen Anschauungen der heidnischen Philosophie nur abgeleitet, sind Bruchstücke einer Tradition, die ihren ersten Ursprung in der heiligen Schrift und der jüdischen Religionslehre hat. — (Dies wird denn nun näher nachgewiesen und der Beweis für diese Behauptung zuerst für die Literatur überhaupt, dann für die Theologie, endlich für die Poesie, Geschichte, Gesetzgebung u. dgl. geführt 2).

Die Philosophie hat, wie alle andere Erkenntnisse ihren Ursprung und Quell in dem göttlichen Verstande und der göttlichen Weisheit. Indem diese sich ihren eignen Werken mittheilt, und in jedem Geschöpf, in welchem sich Gesetz, Ordnung und Zweckmäfsigkeit zeigt, gleichsam ein Theil derselben sich findet, — wird sie der eigentliche Inhalt der Philosophie, deren Geschäft eben ist, diese Weisheit in den Dingen zu erkennen. Diese selbe Weisheit macht andrerseits den Geist des Menschen fähig, die Weisheit, die in den Dingen liegt, wahrzunehmen, und die Erkenntnisse, die er dadurch sammelt, in gewisse Zweige oder einzelne Disciplinen zu theilen, und ist von dieser Seite die eigentliche Schöpferin der Philosophie. Diese verdankt

also, sowol was den Inhalt, als was die Form betrifft, ihren Ursprung lediglich der göttlichen Weisheit. Es läfst sich nun nachweisen, dafs alle Philosophie ihren Ursprung in der göttlichen Weisheit so hat, dafs sie sich aus der von der göttlichen Weisheit geoffenbarten Schrift herleitet. Die ersten Menschen, welche Gott schuf, waren von ihm erleuchtet, von ihnen haben die heidnischen Philosophen ihre Weisheit entlehnt. Wie sich ein Zusammenhang zwischen Plato's Lehre und der ursprünglichen Weisheit Adams in dem erkennen läfst, was Plato vom goldnen Zeitalter spricht, so kann dies im Einzelnen noch genauer durchgeführt werden u. s. w. Obgleich aber die Philosophie so ihren Ursprung in der göttlichen Offenbarung hat, so hat dies sie doch nicht vor Entstellungen geschützt. Dadurch ist die heidnische Philosophie voller Eitelkeit und Irrthum, und es ist nöthig, diese Eitelkeit in ihren Gründen sowol als ihren Folgen genau zu erwägen. — (Nachdem nun auf die hauptsächlichsten Gründe hingewiesen ist, woraus jene Entstellungen der ursprünglichen Wahrheit hervorgegangen seyen, wird gezeigt, dafs nicht nur der Götzendienst und die älteren Ketzereien ihren Ursprung in der heidnischen Philosophie haben, sondern dafs durch ihren Einflufs alle die Irrthümer entstanden seyen, durch welche die katholische Kirche die christliche Wahrheit entstellt habe) 3).

Es war wegen des zuletzt Bemerkten erklärlich, dafs die Kirchenreformatoren auf die Reformation

der Philosophie ihre Aufmerksamkeit richteten. Als Reformatoren der Philosophie sind nun Wiclef, Wessel, Savonarola, Picus von Mirandola, L. Vives, Melanchthon, Faber Stapulensis, Petrus Ramus zu nennen. — Was nun die Eintheilung der Philosophie betrifft, so hat die Philosophie einen allgemeinen und einen besondern Theil. Der allgemeine Theil enthält die Geschichte der Philosophie und die psychologischen Untersuchungen über die Begrife: Meinung, Erfahrung, Erkenntnifs u. dgl. Der besondere Theil der Philosophie enthält die Logik, als die Wissenschaft der Begrife und die Realphilosophie, welche, je nachdem ihr Gegenstand verschieden ist, Naturphilosophie, Moralphilosophie oder Metaphysik ist. —

Ueber seinen Platonismus spricht sich Gale so aus: Da ich eine grofse Verwandtschaft zwischen den Platonischen Philosophemen und meinen eignen Betrachtungen fand, so habe ich meine Ansichten auf jene Philosopheme zurückzuführen gesucht, immer aber mit den Vorbehalten, Beschränkungen und Erweiterungen der Platonischen Lehre, welche die Natur der Sache erfordert, denn die Platonische Philosophie hat ihren aufserordentlichen Nutzen nur wenn sie sich als Dienerin der Theologie erweist, wie das z. B. bei Augustin der Fall war. Die Metaphysik oder *philosophia prima* ist nun nach Plato's Ansicht nichts anders als eine natürliche Theologie, denn sie hat es nur mit der Betrachtung der übersinnlichen und göttlichen Dinge zu thun. Ihr Haupt-

gegenstand ist Gott, den sie, sowol was sein Wesen als was seine Werke betrifft, zu betrachten hat. Die erste Aufgabe der Philosophie ist, das Daseyn Gottes zu beweisen. Plato hat nun sehr viele schlagende Beweise gegen die Atheisten seiner Zeit gegeben, welche noch jetzt ihre Geltung haben. (Es werden dann sieben verschiedene Beweise für das Daseyn Gottes als platonisch angeführt und ihre ausführliche Betrachtung bildet den Hauptinhalt des 4ten Theils des Galeschen Werkes) 4).

2. More.

Henry More [1]) wurde am 12. Octbr. 1614 in Grantham in Lincolnshire, als der Sohn sehr eifriger Calvinisten geboren. Auf Anrathen seines Oheims, der in seinen religiösen Ansichten gleich streng mit seinen Eltern dachte, brachte man ihn in seinem vierzehnten Jahre auf die Schule nach Eton, und schon hier, erzählt er, sey er von der strengen Prädestinationslehre abgewichen. Nachdem er diese Schule drei Jahre besucht hatte, ward er ins Christs College nach Cambridge gebracht. Hier ergrif er mit grofsem Eifer die philosophischen Studien, und Aristoteles, Cardanus, Scaliger waren die ersten, die er sich zu Führern erwählte. Zugleich in den Streit der Thomisten und Scotisten eingeweiht, kam er für eine Zeit lang zu Zweifeln an seiner eignen

[1]) *Henrici More opera omnia etc. Lond.* 1679. 3 *Vol. Fol. Tom. I. Praef. generalissima.*
The general biographical dictionary etc. Lond. 1814.

Existenz, als einer besondern, indem er sich für ein blofses Accidens eines gröfseren Wesens zu halten anfing. Alle diese Untersuchungen indefs genügten ihm nicht, und er wandte sich zu andern Meistern, namentlich zu den Platonikern aller Zeiten; Ficinus, Plotin, Hermes Trismegistus, und die mystischen Theologen wurden sein Hauptstudium. Kein Werk aber hat auf ihn gröfsern Einflufs geäufsert, als die deutsche Theologie. Einige Jahre vergingen, die er kränklich, von den Meisten für einen Schwärmer angesehen, verbrachte. Er selbst sagt, dafs erst, seit er als das Hauptziel seines Lebens die Verzichtung auf sich selbst erkannt habe, ihm auch die Sicherheit in den Erkenntnissen gekommen sey, die ihm früher unbefriedigend und unsicher erschienen seyen. Die Bekanntschaft mit den Werken des Descartes machte ihn zu einem eifrigen Anhänger von dessen Lehre, die er namentlich, als mit der ursprünglichen mosaischen Lehre und der pythagoräischen Philosophie übereinstimmend, darzustellen suchte. Später ward er immer mehr von ihren Schwächen überzeugt, die er zu verbessern suchte. Aus diesem allmähligen Aendern seiner Ansicht ist es zu erklären, wenn nicht nur zu verschiedenen Zeiten verfafste Werke sich hinsichtlich des Cartesianismus verschieden äufsern, sondern wenn, was in einem Werke lobend gesagt wird, in spätern Ausgaben desselben durch beigefügte Noten beschränkt wird. Seine cabbalistischen Untersuchungen haben nicht sowol die

Tendenz, die jüdische Tradition in ihrer gegenwärtigen Gestalt zu Ehren zu bringen (vielmehr ist diese in der *confutatio cabbalae aëto-paedo-melisseae* in ihren Grundsätzen angegriffen), als darauf hinzuweisen, dafs in den Büchern des A. T. sich alles das verhüllt finde, was die Platoniker und Pythagoräer und Cartesianer als wahr festgestellt hätten. —

Der ruhige Character und die Gottergebne Gesinnung des More machen es erklärlich, dafs er sich nie um ein Amt beworben hat. Im Jahre 1661 ward ihm durch Cudworth und Wilkins eine Stelle in der Roy. Soc. verschafft. Wie sehr er beliebt war, zeigt dies, dafs ein junger Engländer, Cockshut, in seinem Testamente ein Legat aussetzte, damit die bedeutendsten von Mores Werken lateinisch erscheinen könnten. Ein frommer und sittlicher Wandel, eine freundliche und wohlwollende Gesinnung sind die hervorstehenden Characterzüge More's; dabei athmete er eine solche innere Beseligung und Freude, dafs man ihn treffend den geistigen Epicur genannt hat. Seine Freigebigkeit und Uneigennützigkeit ist bekannt. — Bei einer heitern Klarheit des Verstandes mischt sich doch wiederum in seine Schriften so viel Seltsames, was theils in seiner Zeit, theils in seinem Umgange (er war oft mit den durch ihre Wundercuren bekannten v. Helmont und Greatrakes zusammen) seine Erklärung findet. Geister-Erscheinungen, Hexereien, vorbedeutende Träume sind ihm von der äufsersten Wichtigkeit. (Ein Traum, in welchem ein Wesen erst als Adler, dann als Knabe,

endlich als Biene erscheint, und den er sich so deutet, dafs darin die Nichtigkeit der **jüdischen** Cabbala ihm offenbart worden sey, hat Veranlassung zu dem sonderbaren Titel einer [2]) seiner kleinern Schriften gegeben). Er starb am 1. Sept. 1687. — Seine Werke [3]) sind häufig aufgelegt worden. Die Reihenfolge, in der sie erschienen, gibt die oben (unter 1.) citirte Vorrede an. Das Wesentliche seiner Lehre besteht in Folgendem:

Die Vernunft ist durchaus nicht als ein Vermögen des Menschen anzusehen, welches keine Achtung verdiente, sondern sie ist etwas so Hohes, dafs wir sie sogar Gott zuschreiben müssen. Die Vernunft in Gott aber ist fest, keinem Wechsel und keiner Veränderung unterworfen, indem sie den Zu-

---

[2]) *Fundamenta philosophiae, seu Cabbalae aëto-paedo-melisseae, quae omnem creationem negat etc. confutatio.*

[3]) Die wichtigsten hierher gehörigen finden sich in den ersten beiden Bänden der genannten Ausgabe:

Antidotus adversus Atheismum, zuerst erschienen 1652. 1652 *Ed. II. c. Append.*

Conjectura cabbalistica 1653.

Enthusiasmus triumphatus 1656.

Animae immortalitas, quatenus ex naturae rationisque lumine est demonstrabilis 1659.

(Alle diese Schriften zusammen kamen mit den Briefen an Descartes, und der Apologie des Descartes (*Epistola ad V. C.*) im Jahre 1662 wieder heraus).

Dialogi divini 1666, zum Theil erst 1668.

Enchiridium ethicum 1667. 1669.

Philosophiae teutonicae censura 1670.

Enchiridium metaphysicum 1671.

Die cabbalistischen Schriften zwischen 1672 und 1678.

sammenhang aller Dinge auf einmal überschaut. Dagegen ist unsere Vernunft der Bewegung unterworfen, weil sie ein discursives Vermögen ist; und nur allmählig und successive Alles übersieht. Sie ist nur eine Participation an der göttlichen Vernunft, als solche aber ist sie, wenn sie vom heiligen Geiste verklärt ist, ein Princip der Wahrheit. Es gibt Viele, welche ein grofses Geschrei erheben von einem Princip der Erkenntnifs, das höher sey als alle Vernunft und das sie den Geist nennen. Wenn sie dabei die allgemeinen Begrife, die Gültigkeit der Sinneswahrnehmung und der aus ihnen gezogenen Schlüsse von jenem Princip ausschliefsen, so ist es nichts anders als ein Princip der Unwissenheit. Der Geist der Erleuchtung, der in den Seelen der Gläubigen herrscht, ist ein Princip der lautersten Vernunft, welcher der Mensch nur fähig ist, und was dieser Geist hat und sagt, das hat er von Christo, der eben der ewige Logos ist, d. h. die Alles umfassende Weisheit und Vernunft Gottes, durch welche Er die Ideen aller Dinge mit einem Blicke seines Auges durchschaut und übersieht. Nie hat der heilige Geist dem Menschen etwas geoffenbart, was nicht wenigstens mit dem übereinstimmt, wenn nicht gar damit bewiesen werden kann, was wir unsere Vernunft nennen. Entsagt man der Vernunft, so hört der Unterschied der Religionen auf, wie im Dunkeln Alles gleiche Farbe hat, ja in dieser künstlich hervorgebrachten Finsternifs wird die aller wahrste Religion gerade als die falscheste erscheinen. — Freilich in eine böswillige Seele kehrt

die Weisheit nicht ein, und wählt nicht den Leib, der der Sünde dient, zu ihrer Behausung, und der Freundschaft mit Gott beraubt, vermag die Vernunft Nichts in der Beurtheilung einigermafsen wichtiger Dinge, und kann auf keine Weise zur Wahrheit dringen. Es ist die göttliche Gesinnung, in der allein alle richtigen Vernunftschlüsse hinsichtlich der wichtigsten Dinge ihren Quell haben. Von dieser Seite kann man daher sagen, dafs Allen, die philosophiren wollen, aufser der Vernunft etwas empfohlen werden mufs, was edler ist als sie, und ohne welches sie nie zu etwas Anderm als zum Unwürdigsten gelangen mag, jenes Etwas, das wir am passendsten die göttliche Umsicht nennen möchten, oder göttlichen Scharfsinn. Es gibt nämlich zweierlei Weisen zu philosophiren, einmal, indem man dem Sinne der Vernunft und jener Umsicht folgt, dann indem man der groben Vorstellung und nur den leiblichen Sinnen sich anvertraut. Aus der ersten Quelle stammen alle, dem menschlichen Geiste angebornen, klaren Ideen und Begrife, welche der äufsere Sinn allein nicht bilden kann, wie z. B. die Idee des Triangels u. s. f. — Der zweiten Quelle gehören jene falschen Axiome an, wie: dafs alle Substanzen nothwendig körperlich seyen u. dgl. Durch das Vermischen dieser verschiedenen Elemente entstehen alle die Irrthümer, wie wir sie z. B. erkennen in der falschen, alle Schöpfung leugnenden, Lehre der jüdischen Cabbalisten 1).

Alles das Gute, was wir in den Schriften der

alten Philosophen über Gott, die Seele, die Tugend, gesagt finden, so wie alles das Gute, was wir von den Thaten und Reden der vorzüglicheren Heiden hören, alles dies stammt ursprünglich aus der ältesten Kirche Gottes, und mufs als auf seine Quelle entweder auf eine uralte Ueberlieferung (Cabbala) oder auf den göttlichen Logos, den Sohn Gottes, bezogen werden, der von jeher allen Menschen, Einzelnen aber besonders, den Sinn für einen sittlichen Wandel mitgetheilt hat. Dies ist das Licht, das jeden Menschen erleuchtet, der in die Welt kommt. Es ist leicht zu beweisen, dafs Pythagoras seine Philosophie von Moses erhalten hat. Ist aber dies bewiesen, so gilt es eben so von Plato und Plotinus, da ihre Philosophie dieselbe ist mit der Pythagoräischen und eben damit auch mit den Mosaischen Schriften übereinstimmt. Eben wegen dieser Verwandtschaft mit der geoffenbarten Wahrheit ist es sehr wohl denkbar, dafs, — da einmal jene heilige Tradition, welche Gott dem Adam, Moses u. A. mitgetheilt hatte, auf den Pythagoras gekommen war, — Gott, um ihr auch bei andern Menschen mehr Eingang zu verschaffen, dem Pythagoras die Kraft, Wunder zu thun, mitgetheilt habe, so dafs die Geschichten, welche z. B. Jamblich erzählt, nicht ganz falsch seyn möchten. — Jene alte Ueberlieferung ward nun freilich sehr bald durch die Fictionen einer ungezügelten Einbildungskraft entstellt, und so verbarg sich immer mehr die Wahrheit, die in jener, von Gott überlieferten, alten Cabbala liegt. Nach

langer Zeit gelang es dem Cartesius, wider eignes Erwarten, jene Lehren wieder aufzufinden, welche den Theil der mosaischen Philosophie bilden, der die Natur zum Gegenstande hat, und welche dem Pythagoras bereits bekannt waren. Man kann deswegen sagen, dafs der Platonismus sowol als der Cartesianismus Theile jener ursprünglichen jüdischen Cabbala sind, oder der alten Philosophie des Pythagoras, die er von den Juden erhalten hat. Diese pythagorische oder jüdische Cabbala bestand ursprünglich aus den beiden Theilen, die wir jetzt Platonismus und Cartesianismus nennen; der Letztere war gleichsam der Leib, der Erstere die Seele jener Philosophie. Ich thue mir deswegen etwas darauf zu Gute, dafs ich einen Schritt dazu gemacht habe, jene alte Weisheit wieder ins Leben zu rufen, und also eine Vereinigung des Leibes und der Seele Mosis versucht habe 2).

Unter der Metaphysik verstehe ich die richtige Betrachtung der immateriellen und übersinnlichen Dinge, so weit sie unserer natürlichen Vernunft zugänglich sind, also eine Art von natürlicher Theologie. Indem so die Metaphysik von der supernaturalen Theologie unterschieden wird, ist damit nicht gemeint, dafs, was in dieser letztern als von Gott geoffenbart vorkommt, nicht in die Methaphysik gezogen werden dürfe. Vielmehr, weil es keine Religion gibt, die einen so rationalen Character hat, als die christliche, und auch jene Wahrheiten unserer Vernunft einleuchten, so können sie, seyen sie nun

von ihr selbst entdeckt, seyen sie von Gott geoffenbart, Object der Metaphysik werden. — Um nun nicht jedes Object der Wissenschaft zu entbehren, ist die erste Aufgabe, die wir uns zu stellen haben, diese, daſs wir die Existenz unkörperlicher Substanzen beweisen, und dann ihre Natur mit gröſstmöglicher Deutlichkeit darstellen. — Wir beginnen dabei damit, die Existenz eines unbeweglichen, von der Materie unterschiednen, Ausgedehnten, das man gewöhnlich Raum nennt, zu beweisen. Descartes hat zwar zu beweisen gesucht, daſs, wo keine Materie sey, auch keine Ausdehnung; aber auſserdem daſs ein Raum schon da seyn muſste, um die Materie irgendwohin zu setzen, gibt es noch viele andere Gründe, welche zeigen, daſs beide von einander verschieden sind, und die Lehre des Descartes widerlegen. Eben so ist zu zeigen, daſs der Raum nicht etwa nur ein Gedankending ist, sondern etwas Reales. Daſs Ausdehnung sehr wohl ohne Materie gedacht werden kann, und also etwas Reales auſser ihr ist, sehn wir daraus, daſs gewisse Beschaffenheiten der Materie, welche selbst nicht Materie sind, doch eine Ausdehnung haben, so haben z. B. Ruhe und Bewegung einen Grad, d. h. eben eine bestimmte Extension. — Da so bewiesen ist, daſs das Ausgedehnte, der Raum, etwas von der Materie Unterschiedenes ist, so schlieſse ich, daſs er eine unkörperliche Substanz oder so etwas ist, was man Geist nennt. Und so führt ein ganz ähnliches Räsonnement den Descartes dazu, Gott

aus der Welt auszuschliefsen, uns, ihn wieder hineinzuführen. In der That nämlich scheint dieses unendliche und unbewegliche Ausgedehnte nicht nur etwas Reales, sondern sogar etwas Göttliches zu seyn. Darauf deuten alle die Prädicate hin, welche ihm beigelegt werden, z. B. dafs der Raum Einer sey, einfach, unbeweglich, ewig, allumfassend, unabhängig u. s. f. Der unendliche Raum ist daher nichts Andres als ein unbestimmteres Bild des göttlichen Wesens, sofern es abgesehn von seiner Thätigkeit betrachtet wird (daher denn dem Raum nur die ruhenden Eigenschaften Gottes zukommen), gleichsam eine rohere Darstellung der wesentlichen Gegenwart Gottes. Wenn so schon die Betrachtung des Raumes uns dahin bringt, etwas Immaterielles anzunehmen, so führt uns die Betrachtung der Naturerscheinungen immer wieder darauf hin, geistige Substanzen anzuerkennen. So gewifs es nämlich ist, dafs Vieles in der Natur auf rein mechanische Weise erklärt werden kann. — (Ich meine damit nicht, dafs irgend eine Erscheinung ganz aus blofs mechanischen Gründen hergeleitet werden kann, sondern dafs in jeder Vieles ist, was rein mechanisch zu erklären ist.) — so ist doch dies nur der kleinste Theil der Naturphänomene. Selbst Descartes hat sein Versprechen, alles aus den Gesetzen der Mechanik abzuleiten, nicht erfüllen können, wenn man auch gar nicht einmal auf die organischen Erscheinungen hinweist, wo dies auch ganz widersinnig wäre. — Wenn nun Vieles in der Natur vorkommt,

das seinen Ursprung nicht in den blofs mechanischen Gesetzen der Materie haben kann, so mufs aufser ihr ein immaterielles Princip angenommen werden, d. h. ein geistiges Princip in der Natur. Auf ein solches geistiges und vitales Princip, dafs ich Naturgeist nenne, und das Andere in unbestimmterem Ausdruck Natur zu nennen pflegen, weisen viele Erscheinungen in der Bewegung der Körper hin; die Schwere u. s. f. kann durch mechanische Gesetze nicht erklärt werden, eben so wenig die wichtigsten Erscheinungen, welche man durch Experimente mit der Luftpumpe u. s. f. gewahr worden ist 3).

Ist so die Existenz immaterieller Dinge bewiesen, so mufs jetzt ihr Wesen genauer betrachtet werden und ihre Eigenschaften. Hier müssen nun zuerst zwei irrige Meinungen widerlegt werden, die dem richtigen Verständnifs des Wesens der immateriellen und geistigen Dinge gefährlich sind. Die erste dieser irrigen Meinung besteht darin, dafs zwar die Existenz geistiger Substanzen angenommen wird, weil aber Ausdehnung, Raum, nur eine Bedeutung für die Materie habe, behaupten die Anhänger jener Ansicht, dafs die geistigen Substanzen sich nirgends, d. h. an keinem Orte, befänden. Diese, welchen Cartesius den Ursprung gegeben hat, werden mit einem passenden Namen, Nullibisten, genannt, weil nach ihnen die Geister an keinem Orte (*nullibi*) sich befinden. Das ganze Räsonnement derselben beruht auf folgenden drei Axiomen:

1) Was denkt, ist immateriell. 2) Was ausgedehnt ist, ist materiell. 3) Was keine Ausdehnung hat, ist nirgends. Zu diesen dreien möchte ich ein viertes, gewiſs von ihnen zugestandenes, Axiom hinzufügen: Was an einem Orte ist, hat eine Ausdehnung. Das erste jener drei Axiome ist zuzugeben, dagegen ist das zweite ganz unrichtig. Die Eintheilung aller Substanzen in ausgedehnte oder denkende ist ganz so unlogisch und unrichtig, als wollten wir alle Thiere in empfindende und rationale theilen; denn eben so wie alle Thiere empfindend sind, die Empfindung also nicht Theilungsgrund werden kann, eben so kann es auch das Ausgedehntseyn nicht, weil alle Substanzen ausgedehnt sind. Die Ausdehnung von Etwas aufheben, heiſst, es zu einem mathematischen Punct, d. h. zu einem bloſsen Nichts machen. Freilich, versteht man unter Ausdehnung ein solches Nebeneinanderseyn der Theile, wie es sich in der Materie findet, so muſs ich leugnen, daſs der Geist eine Extension habe, dagegen versteht man darunter nichts anders, als den Grad von Präsenz, wodurch er mit allen Theilen einer Masse zugleich verbunden seyn kann, so behaupte ich, daſs der Geist ausgedehnt ist. Da nun aber unter Ausdehnung nichts anders zu verstehen ist, als was man extensive Gröſse nennen könnte, so muſs gesagt werden, daſs alle Geister eine Ausdehnung haben. — Die zweite Ansicht, welche das den Nullibisten entgegenstehende Extrem bildet, bestimmt den Begrif des Geistes so, daſs der Geist in jedem Theile ganz ist, und

und man kann diejenigen, welche dieser Lehre anhängen, bezeichnend Holenmerianer nennen (ὅλος ἐν μέρεσιν). Wir sind mit diesen darin ganz einverstanden, dafs der Geist oder die Seele den ganzen Körper mit ihrem Wesen durchdringen und in Besitz nehmen kann, wir möchten aber nicht sagen, dafs der ganze Geist den Körper durchdringt, weil genau genommen man von dem, was keine Theile hat, nicht sagen kann, dafs es ein Ganzes sey. Dazu kommt noch dieses: Wenn sie damit, dafs die ganze Seele in dem ganzen Körper sey, sagen wollen, dafs sich Körper und Seele auf gleiche Weise verhalten, und sich gegenseitig angepafst sind, — und doch zugleich behaupten, dafs die ganze Seele sich in einem jeden einzelnen Puncte des Körpers befinde, so müssen sie eigentlich zugeben, dafs die Seele so viel mal gröfser ist als sie selbst, als es verschiedne Puncte gibt, in denen sie in ihrer Ganzheit enthalten ist. Dafs dies eine Unmöglichkeit ist, leuchtet Jedem ein. Daher ist die gewöhnliche Redensart: »Wenn am Fufs Augen wären, so würde die Seele am Fufse sehen,« ganz falsch. Sie sieht nie anders als dadurch, dafs gewisse Nerven mit dem Gehirn in Verbindung stehen, denn nur hier weilt die Seele mit ihrer Empfindung und ihrem Bewufstseyn, in den übrigen Theilen des Körpers fungirt sie nur als ein vitales Vermögen 4).

Da nun darin, dafs sie ausgedehnt sind, zugleich liegt, dafs alle Substanzen drei Dimensionen haben, so kann diese Eigenschaft, eben als beiden

gemeinsam, nicht den Unterschied zwischen geistigen und materiellen Substanzen machen, sondern um diesen Unterschied zu fixiren, müssen wir nach anderen Attributen sehen, welche eben, weil sie das Wesen der beiden verschiedenen Arten von Substanzen bilden, unmittelbar mit ihnen verbunden sind. Es liegt im Begrif dieser unmittelbaren Attribute, dafs sie nicht weiter abgeleitet werden können, und daher ist die Frage, warum gerade dieser Substanz dieses unmittelbare Attribut zukomme, sinnlos. Die unmittelbaren Eigenschaften der Materie sind nun: wirkliche Theilbarkeit und Undurchdringlichkeit, dagegen die des Geistes oder der immateriellen Substanz: Durchdringlichkeit und Unzertrennbarkeit. Diese Attribute sind, wie gesagt, nicht weiter abzuleiten, denn es ist z. B. gar kein nothwendiger Zusammenhang zwischen einer in drei Dimensionen ausgedehnten Substanz und Undurchdringlichkeit. — Man hat das wohl behaupten wollen, dafs eine ausgedehnte Substanz schlechthin undurchdringlich sey, aber so wie ein Stück Wachs, indem man ihm eine Gestalt gibt, durch welche es an einer Dimension (etwa der Länge) verliert, damit an der andern oder beiden anderen zunimmt, — eben so ist es gar nicht absurd, zu denken, dafs eine ausgedehnte Substanz an allen drei Dimensionen verliert, und damit an *Wesensdichtigkeit* nichts einbüfst. (Mit diesem Worte bezeichne ich die Eigenschaft derjenigen Substanz, deren ein Theil den andern wirklich in sich aufnehmen kann). Wenn daher die Materie nur

drei Dimensionen hat, so müssen wir als eine vierte Dimension diese Wesensdichtigkeit oder Wesensverdichtbarkeit annehmen, die den geistigen Substanzen zukommt. Diese Eigenschaft zeigen sie sowol da, wo sie ihre Ausdehnung in einen geringern Raum zusammenziehen und also sich selbst durchdringen, als da, wo mehrere geistige Substanzen einander durchdringen, als endlich da, wo die Materie von einer geistigen Substanz durchdrungen wird. Wir erkennen deswegen diese Eigenschaft überall an, wo in einem Orte mehr Substanz zusammen ist, als diesem Raum von selbst zukommt, oder vielmehr, als die in diesem Raume befindliche Materie enthält. — Eine unmittelbare Folge dieser Eigenschaft ist, daſs verschiedene Substanzen sehr wohl zugleich in einem Orte existiren können. Wenn ich von der Untheilbarkeit des Geistes spreche, so verstehe ich nicht darunter eine solche, wie sie etwa ein mathematischer Punct hat, — sondern wie die Untheilbarkeit zu verstehen ist, wird sich am deutlichsten zeigen, wenn wir uns den Geist vorstellen als eine Lichtsphäre, welche durch einen strahlenden Punct gebildet wird. Diese Sphäre ist ausgedehnt, wir können sie auch in Gedanken theilen, in der Wirklichkeit aber kann sie nicht getheilt und etwa ein Strahl vom Centrum getrennt werden. Wie in dem Centrum der Lichtkugel keine Veränderung (z. B. der Farbe) seyn kann, ohne daſs sie zugleich in allen Theilen der ganzen Lichtsphäre ist, so sind umgekehrt die äuſsersten Regionen der Seele so

untrennbar mit dem Centrum der Seele verbunden, dafs, so wie ein Theil derselben afficirt wird, das Centrum des Lebens sogleich dieselbe Affection erleidet. Dieses Gleichnifs dient besser, als jede andre Auseinandersetzung, dazu, das Wesen des Geistes darzustellen, und ist eigentlich kaum mehr ein Gleichnifs zu nennen. Es findet sich nämlich wirklich eine eben solche Heterogeneität in der Seele, welche es macht, dafs sie nicht überall gleiche Macht und gleiche Functionen hat. Das Centrum der Seele ist nicht etwa nur ein mathematischer Punct, sondern eine wirkliche Gröfse, so klein zwar, dafs es nicht getheilt werden kann, so mächtig aber, dafs es aus sich eine grofse Sphäre secundärer oder abgeleiteter Substanz ausstrahlt, welche eben auf die Materie einwirkt. Das Centrum ist so das ausstrahlende Princip (*causa emanativa*), welches ohne ein anderes Medium, unmittelbar durch seine Existenz, jene secundäre Substanz als sogleich mit ihr coëxistirend setzt. Dieses Centrum der Seele nun bildet jener kostbare Theil derselben, der die Wahrnehmung, Empfindung und die Vernunft enthält. Von ihm strahlt nun die Region der Seele aus, die kein Bewustseyn und keine Empfindung hat, — gleichsam die Strahlen jenes Centrums, oder die äufseren Zweige der Seele. Das Centrum der Seele nennen wir ihren perceptiven, die übrige Region ihren plastischen Theil. Die erste Eigenschaft des Geistes war also die Untheilbarkeit; diese kommt beiden Theilen desselben zu, sowol dem Cen-

rum als der ganzen Sphäre, sowol der primären als der secundären Substanz. Eine zweite Eigenschaft ist die Bewegung durch sich selbst, eine dritte, die aus der Selbstdurchdringlichkeit folgt, die Kraft sich zu contrahiren und zu expandiren, eine vierte endlich, die Materie zu durchdringen. Durch diese letztere wird die, für so unbegreiflich ausgegebene, Verbindung zwischen dem Leibe und der Seele eben so begreiflich, wie die zwischen den Theilen der Materie, nur dafs sie viel inniger ist als die letztere. Denn der Zusammenhang der Theile der Materie ist nur einer an ihren Oberflächen, dagegen bei der Durchdringung des Leibes durch die Seele ist jeder einzelne Punct wirklich von einem Punct der Seele durchdrungen 5).

Wir unterscheiden vier verschiedene Arten von Geistern: Keimformen, Thierseelen, menschliche Seelen und Seelen der Engel. Unter der Keimform verstehen wir dasjenige immaterielle Princip der Pflanzen, welches die Materie umbildet und organisirt, indem es sie in die Lebensfunctionen einer bestimmten Pflanze aufnimmt. Dies ist der erste und unterste Grad eines besonderen Lebens; wo wir ein besonderes Leben anerkennen, da auch dieses geistige Princip. Kommt zu dem vegetativen Princip ein anderes innerliches Vermögen, das der Empfindung, so haben wir den darauf folgenden höheren Grad von Geistigkeit, die Thierseele; kommt zu der vegetativen und sensitiven Function die Vernunft, so gibt das den Begrif der menschlichen

Seele, die also so definirt werden kann: Sie ist ein geschaffener Geist, mit Empfindung und Vernunft begabt, der die Macht hat, durch vitale Verbindung mit der Materie, sie in menschlichen Körper zu verwandeln, d. h. zu organisiren. Die Seele der Engel dagegen hat aufser Empfindung und Vernunft die Fähigkeit, sich auf vitale Weise mit einem luftigen und ätherischen Körper zu verbinden und ihn zu bethätigen. Dies sind die Eigenschaften der Geister, und es heifst ihren Begrif beschränken, wenn wir ihn auf eine einzige ihrer Thätigkeiten beschränkten und etwa sagten, dafs das Wesen des Geistes nur im Denken, d. h. einer seiner Functionen, bestünde. — Von den genannten Stufen der geistigen Wesen ist nun noch zu unterscheiden der allgemeine Naturgeist. Darunter verstehen wir eine unkörperliche Substanz ohne Empfindung und Wahrnehmung, die die Materie des ganzen Universums durchdringt und sich, — je nachdem die Theile der Materie, auf die sie einwirkt, verschieden vorbereitet oder beschaffen sind, verschieden — als die vitale Macht über dieselbe manifestirt. Diese Substanz bringt in der Materie alle die Erscheinungen und in der Bewegung ihrer materiellen Theile die Modificationen hervor, die sich nicht aus rein mechanischen Gesetzen erklären lassen. Dieser Natur- oder Weltgeist, der alle Materie durchdringt, ist nirgends müfsig, sondern wirkt überall bethätigend, erhaltend, bewegend u. s. f., immer aber nach bestimmten allgemeinen Gesetzen, welche die gött-

iche Weisheit ihm vorgeschrieben, und ihm so eingeprägt hat, dafs er zwar kein Bewufstseyn derselben hat, aber sie doch seine immanenten Bestimmungen sind. Es läfst sich nämlich ganz schlagend beweisen, dafs der Naturgeist weder Vernunft, noch Ueberlegung, noch auch freien Willen hat, obgleich ihm eine verworrene Empfindung nicht abzusprechen seyn möchte. Trotz dieses Mangels ist aber sein Geschäft doch ein sehr hohes, da er das ganze Universum belebt. Vielleicht möchten alle die Thätigkeiten der Thiere, die wir einem natürlichen Instinct zuschreiben, Thätigkeiten dieses Naturgeistes seyen, besonders diejenigen, welche nicht das Wohl des einzelnen Individuums, sondern die Erhaltung der Gattung bezwecken. Sein vorzüglichstes Geschäft aber ist das Beleiben der Seelen, die er mit der ihnen entsprechenden und zu ihrem Empfange vorbereiteten Materie verbindet. Wir können den Naturgeist daher füglich den obersten Haushalter der göttlichen Vorsehung nennen. Daraus aber erhellt, dafs er durchaus nicht mit Gott zu verwechseln, der unendlich darüber erhaben ist, ein blofses hylarchisches Princip zu seyn, wie der Naturgeist. — Aufser dem Naturgeist mufs man für die Thiere noch besondere Formen oder Seelen annehmen, welche bei der Bildung des Körpers, oder wenigstens seiner Ausbildung, dem Naturgeist mitwirkend, ihm zur Hand gehen. — Man mufs aber diesen Naturgeist auch nicht für eine Weltseele in dem Sinne nehmen, als wären wir und alle anderen beseelten Ge-

schöpfe Theile derselben und als wäre unser Bewufstseyn nur ein Theil jenes gröfseren Bewufstseyns. Für die Pflanzen könnte man so etwas zugeben, die Thiere aber, und besonders die Menschen, weil sie die Fähigkeit haben, Lust und Unlust zu empfinden, haben nothwendig ihre besonderen Seelen. Nähme man das Gegentheil an, d. h. nur eine allgemeine Seele mit Vernunft und Empfindung, so müfste jeder Schmerz, den ein Einzelner fühlt, von Allen empfunden, jeder Gedanke, den ein Einzelner hat, von Allen gewufst werden, was widersinnig ist 6).

Alles, was bisher von dem Wesen der Geister gesagt ist, gilt nur von den geschaffenen Geistern. Gott, der unerschaffne Geist, weicht in den wesentlichsten Eigenschaften von ihnen ab. Zunächst schon darin, dafs in Gott keine solche Heterogeneität sich findet, wie oben im Geiste anerkannt ward. Gottes Gegenwart ist überall gleich, und so wirksam, als wäre er ganz an jedem Puncte. Wenn deshalb von einem Centrum auch des göttlichen Wesens gesprochen wird, so ist dies nur figürlich zu verstehen; Gottes Wesen ist ganz homogen, er ist lauteres Licht, nur Centrum, ganz ohne Peripherie. Gott ist nirgends, wenn man darunter versteht in keinem Raume, aber als der alles umfassende Raum selbst ist er überall, und wie gesagt, ist er so mit seinem ganzen Wesen an jedem Puncte, als befände er sich nirgends anders, d. h. seine Macht zeigt sich überall gleich ungetheilt. — Ebenso findet

die Haupteigenschaft der Geister, die Selbstdurchdringlichkeit, auf Gott keine Anwendung, denn sonst würde daraus die Contractilität folgen und daraus, daſs eine Verminderung des Umkreises der göttlichen Gegenwart möglich sey. — Wenn es nun von der äuſsersten Wichtigkeit ist, das Daseyn der unerschaffenen geistigen Substanz zu beweisen, so muſs sogleich bemerkt werden, daſs ein Beweis ganz genügend seyn kann, ohne daſs die Unmöglichkeit des Gegentheils einleuchtend gemacht wird, eben so umgekehrt, daſs etwas als unwahr nachgewiesen seyn kann, ohne daſs man seine Unmöglichkeit dargethan hat. — Das Daseyn Gottes kann nun (ontologisch) daraus bewiesen werden, daſs, als mit dem menschlichen Geist untrennbar verbunden und ihm angeboren, sich die Idee eines nothwendig existirenden Wesens vorfindet. Da nun diese Idee nicht eine willkührliche Fiction ist, sondern ein nothwendiges Erzeugniſs des menschlichen Geistes, so schlieſsen wir daraus auf die Existenz Gottes. Ebenso kann seine Existenz (kosmologisch und teleologisch) aus der Schöpfung bewiesen werden, die sowol im Ganzen als in ihren einzelnen Theilen auf eine unendliche Vernunft und Weisheit als ihren Urheber hinweist. Zwei Dinge aber sind es vor allen andern, welche das Daseyn Gottes gewiſs machen, einmal die zweckmäſsige Structur des menschlichen Körpers, und dann alle Geistererscheinungen. Deswegen ist das ungläubige Bezweifeln von dergleichen Erzählungen ein bedenkliches Vorspiel zum

Atheismus, denn wer keine Geister glaubt, glaubt bald auch keinen Gott 7). —

3. Cudworth.

Ralph Cudworth wurde [1]) im Jahre 1617 zu Aller in Sommersetshire geboren. Er verlor seinen Vater, welcher dort Geistlicher war, frühe. Sein Stiefvater indefs sorgte väterlich für den Knaben, der schon in seinem vierzehnten Jahre in das Emanuels-College nach Cambridge gebracht ward, und zwei Jahre darauf mit dem rühmlichsten Zeugnisse die Universität bezog. Im Jahre 1639 erhielt er die Magisterwürde, und ward um dieselbe Zeit Mitglied des Colleges, wo er sich so rühmlich auszeichnete, dafs viele Jünglinge seiner Obhut anvertraut wurden. Er wurde darauf Rector und erster Prediger zu North-Cadburg. Im Jahre 1645 erhielt er die Professur der hebräischen Sprache zu Cambridge, und widmete sich von da an ganz nur dem academischen Wirkungskreise, und im Jahre 1651 erhielt er die theologische Doctorwürde. Dennoch zwangen ihn die spärlichen Einkünfte seiner Stelle, sie aufzugeben, indefs ward er bereits im Jahre 1654 als Präfect an das Christs-College zurückberufen. In demselben Jahre verheirathete er sich, seine Tochter, nachher an Masham verheirathet, hat sich auch

---

[1]) *Cf. Radulphi Cudworthi systema intellectuale etc. latine vertit J. L. Moshemius Jen.* 1733. *Fol. Praefatio Moshemii.*

als Schriftstellerin bekannt gemacht. Cudworth starb am 26. Januar 1688 im 71sten Jahre seines Alters.

Grofse Gelehrsamkeit in den verschiedensten Fächern, dabei kein geringer Scharfsinn, ein reiner Eifer für Religion, der namentlich an dem bösen Einflufs der Hobbesschen Schriften Veranlassung nahm, die Wahrheiten der Religion überhaupt, und namentlich der christlichen, zu vertheidigen, sind die characteristischen Züge seiner Schriften. In seiner Physik oft zur Corpuscularphilosophie sich hinneigend, ist er in seiner Theologie, wie alle bedeutenden Theologen in Cambridge (die Oxforder polemisirten gegen diese Richtung) moderner Platoniker, d. h. sucht er die christliche Lehre nicht nur mit der platonischen in Einklang zu bringen, sondern die letztere oft so umzudeuten, dafs sich die christlichen Ideen ganz darin finden. Wenn auch viele seiner Ansichten hinsichtlich der alten Philosophie falsch sind, so findet sich doch eine Masse von vergefsnen Nachrichten bei ihm, und man erstaunt über die Belesenheit des Mannes. Geschrieben hat er nur wenig [2]) Sein Intellectualsystem des Universums enthält im Wesentlichen Folgendes:

---

[2]) *A discourse concerning the true notion of the Lords supper by R. C. London* 1642. 4. (Lateinisch von Mosheim dem *Syst. int.* angefügt.)

The union of Christ and the Church in a Shadow by R. C. London 1642. 4. (Gleichfalls von Mosheim übersetzt.) Endlich sein Hauptwerk:

The true intellectual systeme of the Universe. The first

Atheismus ist das Leugnen immaterieller Substanzen; wer diese annimmt, behauptet damit auch die Existenz einer Gottheit. Nimmt man aber (atheistischer Weise) an, dafs das Princip und der Ursprung aller Dinge nur Materie ohne Empfindung und Bewufstseyn ist, so mufs dieses Princip entweder ganz todte, jedes Verstandes und jedes Lebens entblöfste, Materie seyn, oder sie kann nur ein solches Leben in sich haben, das man plastisches, vegetatives Leben, oder auch Leben der Natur zu nennen pflegt. — Jene Atheisten wieder, die alle Dinge von einer todten und bewufstlosen Materie ableiten, müssen dieses entweder vermittelst der Annahme gewisser Qualitäten und Formen thun, und dies sind die Anaximandrischen Atheisten, oder durch die Annahme von Atomen und Figuren, und das sind die Demokritischen Atheisten. Die Andern dagegen, welche die, mit einem plastischen Leben begabte, Materie zum Ursprung aller Dinge machen, müssen nothwendig entweder nur ein solches plastisches Leben in der ganzen Masse der Materie oder im ganzen körperlichen Universum annehmen, und das sind die Stoischen Atheisten, —

---

part, wherein all the reason and philosophy of Atheism is confuted and its impossibility demonstrated. London printed for Richard Royston 1678. *Fol.* — (Die latein. Uebersetzung s. unter [1]). 1743. 2 Vol. 4.

Der *Discourse of moral Good and Evil*, den C. im MS. nachgelassen hatte, ist in der 2ten Ausgabe der Mosheimschen Uebersetzung: (*Cum correctionib. posth. Lugd. Bat.* 1773. 2 *Vol.* 4.) zum Theil benutzt.

oder sie nehmen an, dafs der Materie als solcher Leben zukomme und Wirksamkeit, so dafs alle besonderen Theile der Materie und jedes Continuum sein eignes, besonderes, plastisches Leben habe, und das sind die Stratonischen Atheisten (nach Strato von Lampsacus). In diesen vier Formen des Atheismus kann man alle etwa sonst vorkommenden Modificationen wieder erkennen. Unter diesen vier Formen des Atheismus sind die wichtigsten: der Demokritische oder atomistische, und der Stratonische oder hylozoistische. Sind daher diese beiden atheistischen Ansichten einmal widerlegt, so hat damit der Atheismus überhaupt seine Widerlegung gefunden 1).

Das Demokritische atheistische System, welches alle Dinge einer materiellen und mechanischen Nothwendigkeit, statt einem Gott, unterwirft, beruht auf einer besonderen physicalischen Ansicht, welche man die atomistische oder corpusculare zu nennen pflegt. Nach dieser ist die Materie nichts als ein ausgedehnter Körper, und es gibt keine andere Bewegung oder Thätigkeit, als nur locale Bewegung (Veränderung z. B, und das Entstehen, die nicht nur locale Bewegung sind, werden darum geleugnet). Obgleich Democritus, Leucippus und Protagoras diese Ansicht hatten, so können sie doch nicht die ersten Erfinder derselben gewesen seyn. Vor ihnen gab es schon atomistische Lehre, freilich wurde sie aber nicht als die ganze philosophische Lehre angesehn, sondern bildete nur einen Theil der ganzen Philosophie. Die ältern Philosophen (so Moschos) ver-

banden mit der atomistischen Lehre, als den zweiten Theil der Philosophie, der sie ergänzen sollte, die Theologie, oder die Lehre von der immateriellen Substanz. Es ist nämlich gar kein Widerspruch zwischen der atomistischen Naturlehre und der Lehre von immateriellen Substanzen, sondern ursprünglich waren beide verwandt und verbunden. Einige der Späteren nahmen nun die atomistische Lehre von der Natur allein, getrennt von der Pneumatologie und Theologie an, wie Democrit, Leucipp, Protagoras, Andere dagegen hielten nur die Letztere fest, ohne die atomistische und mechanische Physik, wie Plato und Aristoteles. — Die atomistische Physik der Alten empfiehlt sich nun aufserordentlich dadurch, dafs sie die besten Erklärungen der materiellen Welt und ihrer Erscheinungen gewährt 2).

Dem atomistischen Atheismus steht, wie gesagt, die hylozoistische Form desselben entgegen. Die Principien beider sind sich so entgegengesetzt, dafs sie sich gegenseitig aufheben und vernichten. Der Hylozoismus nimmt an, dafs jeder Körper als solcher, und deswegen auch das kleinste Atom ein eigenthümliches Leben in sich habe, das ihm wesentlich sey. Wie wir nun gesehn haben, dafs es durchaus nicht nothwendig ist, dafs der Atomist auch ein Atheist ist, eben so gilt dies auch vom Hylozoisten; nur dann kann ihm dieser Vorwurf gemacht werden, wenn er bei seinem Hylozoismus zugleich Corporealist ist, d. h. nur materielle Substanzen annimmt. Der Grund, warum wir sowol

die kosmoplastische oder Stoische, als auch die hylozoistische oder Stratonische Lehre verwerfen, liegt nicht darin, dafs sie eine solche plastische Natur oder ein, von dem lebenden Thiere verschiedenes, Leben annehmen, vielmehr mufs man nothwendig zu einer solchen Annahme kommen. Bei Betrachtung der Naturerscheinungen scheint es, als käme man nothwendig zu diesem Dilemma: Entweder mufs man annehmen, dafs bei der Bildung und Organisation der Körper und der Thiere Alles nur durch den Zufall geschieht, oder dafs Gott unmittelbar Alles wirkt, und auch das kleinste Insect etwa selbst hervorbringe. Diese beiden Extreme, — deren eines der Meinung der atomistischen Atheisten entspricht, welche alle Dinge aus den zufälligen Bewegungen der bewufstlosen Materie ableiten, deren anderes die Meinung bigoter Schwärmer ist, welche Alles von Gott unmittelbar hervorbringen lassen, und damit jedes Begebnifs der Natur zu einem Wunder machen, — müssen vermiedem werden. Denn, das Erste zu bejahen, wäre eben so unvernünftig als ruchlos, das Zweite hiefse der göttlichen Vorsehung eine mühselige, sorgenvolle und zerrissene Thätigkeit zuschreiben. Wir müssen daher annehmen, dafs unter ihm eine plastische Natur steht, welche als sein untergeordnetes Werkzeug, den Theil der göttlichen Bestimmungen ausführt, welcher die regelmäfsigen Bewegungen der Materie betrifft, immer aber so, dafs über dieser Natur eine höhere Vorsehung anerkannt wird, welche die Oberaufsicht

über sie führt, sie controllirt und alle die Fehler, die die Natur begeht, verbessert. Dies Letztere um so mehr, da die Natur nicht nach Wahl oder Ueberlegung handelt. (Diese plastische Natur ist ungefähr dasselbe, was die Chemiker jetzt Archäus nennen.) Wir müssen nun zur richtigen Würdigung des hylozoistischen Atheismus, erstlich eine richtige Vorstellung von der plastischen Natur geben, und dann zeigen, wie sehr diese, an sich richtige, Lehre von jenen Atheisten mifsverstanden wird 3).

Um den Begrif der plastischen Natur genau zu fassen, wird es zweckmäfsig seyn, ihre Wirksamkeit und Thätigkeit mit der des menschlichen Geistes zu vergleichen. Menschliche Thätigkeit kann auf die Materie nur von Aufsen und von Fern einwirken, und kann sich nur mit vielen Umständen und Schwierigkeiten auf die Materie fortpflanzen, die Natur dagegen drängt sich mit ihrer Wirksamkeit unmittelbar in die Dinge selbst, und wirkt nun als ein immanentes Princip der Dinge durch ihren blofsen Befehl, leicht und still. Ein anderer Vorzug, den die Wirksamkeit der Natur vor der menschlichen hat, ist, dafs menschliche Künstler berathschlagen und überlegen müssen; die Natur hat nicht zu suchen, was geschehen mufs, und nicht erst zu überlegen. — Auf der andern Seite steht ihre Wirksamkeit der des menschlichen Geistes in vielen Dingen nach. Zuerst darin, dafs, obgleich die Natur zweckmäfsig und zur Erreichung von Zwecken handelt, sie selbst doch weder die Zwecke sucht, noch

auch

auch von den Gründen ihres Handelns weiſs. (Sie verhält sich dabei etwa so wie der Mensch, der aus Gewohnheit etwas thut, ohne daſs er ein Bewuſstseyn darüber hat.) Wie sie die Gründe ihres Handelns nicht kennt, so hat ferner die Natur eigentlich gar kein Bewuſstseyn ihrer Thätigkeit und darin steht ihr Thun nicht nur unter dem Handeln der Menschen, sondern selbst unter dem der Thiere, die, wenn auch nicht ein klares Bewuſstseyn, doch ein Selbstgefühl haben, und nach Vorstellungen handeln. — Ob das Wesen und die Thätigkeit der plastischen Natur Denken sey oder nicht, scheint auf einen Wortstreit hinauszulaufen. Rechnet man klares Bewuſstseyn zum Begrif des Denkens, so kommt dem plastischen Leben der Natur das Denken nicht zu. Nimmt man dagegen den Begrif des Denkens so weit, daſs er alle Thätigkeit umfaſst, die unterschieden ist von localer Bewegung, so ist die Thätigkeit der Natur allerdings Denken. — Solcher plastischer Naturen gibt es nun so viele, als es lebendige Körper gibt. Auſser diesen einzelnen plastischen Naturen (Archäen der Scheidekünstler) muſs es auch eine allgemeine plastische Natur des Makrokosmus geben, d. h. in dem ganzen körperlichen Universum, welche das Zusammenwirken aller Dinge, und ihre absolute Harmonie bewirkt. Vielleicht aber gibt es auch plastische Naturen in jedem gröſsern Theil des Universums (also etwa einen Erdgeist, Planetengeister), welche entweder von einer höhern allgemeinen Seele abhängen, oder unmittel-

bar von dem vollkommenen Verstande, welcher das All beherrscht. Diese letztere Annahme möchte sich vielleicht denen empfehlen, die es für bedenklich halten, eine einzige plastische Natur des ganzen Universums anzunehmen. —

Bis dahin ist nun diese Lehre von einem solchen Naturleben oder einer plastisch wirkenden Natur ganz der Wahrheit gemäfs. Die Atheisten aber mifsverstehen diesen Begrif und verdrehen und mifsbrauchen ihn, indem sie daraus einen (falschen) allmächtigen Gott machen, und damit die wahre allmächtige Gottheit verwerfen. Das plastische Leben der Natur ist so weit davon entfernt, die erste und höchste Weise des Lebens zu seyn, dafs es im Gegentheil gerade die letzte und unterste Stufe ist. Dies plastische Leben ist nämlich nichts anderes als das vegetative, welches doch bekanntlich noch unter dem sensitiven steht. Das richtige Verhältnifs ist also dieses, dafs aufser Gott und ihm untergeordnet, es eine künstlich und zweckmäfsig wirkende Natur, als secundäre Ursache aller Erzeugungen und Entwicklungen, gibt. Diese künstlerische Natur, obgleich sie die Gründe ihres Thuns nicht kennt, wirkt dennoch nach Gesetzen und Zwecken, nur dafs diese Zwecke erkannt und gewollt werden einzig von dem vollkommnen Verstande, von dem sie abhängt 4).

Von den vielen Gründen, welche die Atheisten anführen, um das Daseyn eines solchen vollkommnen Wesens zu leugnen, ist einer der wichtigsten

dieser: dafs wir keine Idee mit dem Worte Gott verbinden, dafs sich dieser Begrif widerspreche und wir deswegen keine Evidenz von ihm haben können. Genau genommen, liegt schon in jenem Einwand selbst seine Widerlegung, denn indem die Atheisten das Daseyn Gottes bestreiten, zeigen sie, dafs ihnen eine Idee von Gott nicht fehlt, denn sonst würden sie ja die Existenz von Nichts leugnen. Es läfst sich nun aber historisch nachweisen, dafs sich überall die Idee eines höchsten Wesens findet, und dafs selbst im Heidenthum, sowol vor als nach dem Eintritt des Christenthums, die bedeutendsten Männer neben den vielen Göttern ein einziges, höchstes, allmächtiges Wesen annehmen. Dies wird denn auch von der h. Schrift ausdrücklich anerkannt, welche den Heiden, trotz ihrer Vielgötterei und ihres Götzendienstes, alle Bekanntschaft mit der Lehre von einem wahren Gotte nicht abspricht. Diese Bekanntschaft hatten sie noch von einer, von Gott geoffenbarten Ueberlieferung, einer göttlichen Cabbala, her, die, zuerst unter den Hebräern einheimisch, nachher zu den Aegyptern und andern Völkern kam, die sie verdarben und verfälschten; bei Plato und den Platonikern aber können deutliche Spuren der unverfälschten alten Cabbala aufgefunden werden. — Wie die Idee von einem Gott daher erwiesener Maafsen sich im menschlichen Geiste findet, eben so läfst sich im Gegensatze gegen die Atheisten zeigen, dafs sie auch keinen Widerspruch in sich enthält.

Was nun die directen Beweise für das Daseyn Gottes betrifft, so wäre es allerdings ein Widerspruch, wenn wir diesen Beweis so führen wollten, dafs wir das vollkommene Wesen von etwas Anderem aufser ihm, als von seiner Ursache ableiteten und so einen Beweis *a priore*, d. h. von der Ursache zur Wirkung fortgehend, versuchten. Daraus folgt aber gar nicht, dafs es nun von dem Daseyn Gottes keine Gewifsheit, sondern nur eine Wahrscheinlichkeit oder eine subjective Ueberzeugung gebe. Dies können wir den Atheisten durchaus nicht zugeben. Beruft man sich auf den Glauben, so ist dieser allerdings ein göttliches Vermögen der Seele, wodurch sie in unmittelbarer Berührung mit Gott steht, aber auch der Glaube wird durch die Wissenschaft sichrer und fester. — Wenn wir also die Existenz Gottes auch nicht so *a priore* beweisen können, so können wir dennoch Beweise dafür anführen, indem wir die Existenz Gottes in Zusammenhang setzen mit ganz unläugbaren und unbezweifelten Wahrheiten und so, wenn auch nicht die Nothwendigkeit, doch die Wirklichkeit der göttlichen Existenz beweisen 5). —

Zuerst weist eine jede Forschung nach den Ursachen der Dinge nothwendig auf Gott hin, und der Atheismus ist von dieser Seite nichts Anderes, als Unbekanntschaft mit den Ursachen der Dinge, der Atheist kann keine Rechenschaft von dem Ursprunge und der Existenz seiner eignen Seele geben, und eben so wenig erkennt er die Ursache der kör-

perlichen Bewegung. — Eben so weist die Zweckmäfsigkeit der Welt auf Gott, und die Atheisten können den zweckmäfsigen Zusammenhang in der Welt nicht erklären. Eben deswegen haben die alten Atheisten versucht, diesen Zusammenhang von Zwecken in der Welt ganz zu leugnen und zu behaupten, in der Natur geschehe Nichts um eines Zweckes willen. Die Kraft ihres Beweises dafür sollte darin liegen, dafs das, um defswillen Etwas geschieht, als der Grund dieses Geschehens, dem Geschehen nothwendig vorher gehen müsse. Sie haben dabei verkannt, dafs der Zweck nur in der Intention den Mitteln vorhergeht, dagegen in der Zeit ihnen nachfolgt. Würden wir (wie auch moderne Physiker das verlangen) wirklich alle Zweckbegrife aus unserer Naturbetrachtung entfernen, so hiefse das auf jeden vernünftigen Zusammenhang in der Natur, und damit zugleich auf unsere eigene Vernunft verzichten, und die Natur so ansehen, wie die Thiere, die freilich von Zweckmäfsigkeit Nichts wissen. Nicht zu erwähnen dessen, dafs bei einem solchen Verfahren einer der schlagendsten Beweise für die Existenz Gottes aufgegeben wird. — Einen dritten Beweis können wir aus der Idee Gottes führen. Wenn der Mensch überhaupt keine neue Idee hervorbringen, sondern nur die daseyenden combiniren kann, so müfste auch die Idee Gottes, wenn sie ein willkührliches Erzeugnifs des menschlichen Geistes seyn sollte, nur durch ein Zusammensetzen und Combiniren von sonst daseyenden

Einzelheiten entstanden seyn. Das ist der Fall aber nicht; der Maler, der diese Idee bilden sollte, müfste sogar die Farben sich erdenken, und eine solche Erzeugung der göttlichen Idee wäre, was die Atheisten doch nie zugeben wollen, eine wirkliche Schöpfung aus Nichts. Wir finden also die Idee Gottes in uns. Daraus nun, dafs wir eine Idee von Etwas haben, folgt allerdings noch nicht, dafs dieses Ding existire, aber wohl können wir von einem jeden Dinge, von dem wir eine Idee fassen können, die keinen Widerspruch involvirt, behaupten, dafs es möglich ist. Nun kann die Idee Gottes oder des vollkommenen Wesens keinen Widerspruch enthalten, denn sie ist ja nur die Idee eines Wesens, das alle möglichen und denkbaren Vollkommenheiten besitzt, — daraus folgt also erstlich, dafs Gott wenigstens möglich ist. — Nun enthält aber zweitens die Idee des Wesens, dessen Möglichkeit bewiesen ist, nothwendige Existenz. Verbinden wir nun dies Beides, dafs ein solches Wesen möglich ist, und dafs in seiner Idee nothwendige Existenz liegt, so können wir ganz folgerichtig daraus schliefsen, dafs Gott wirklich existirt. Denn wäre er möglich, aber existirte nicht wirklich, so wäre ja seine Existenz eine, die seyn und nicht seyn kann, d. h. nicht nothwendige sondern zufällige Existenz, was der Voraussetzung widerspricht. Also ist Gottes Existenz entweder unmöglich oder er existirt wirklich. — Einen vierten Beweis für das Daseyn Gottes liefert das Factum, dafs sich überhaupt

ewige Ideen und ewige Wahrheiten in uns finden. Denn, gibt es ewige Wahrheiten, und mufs es nothwendig solche geben, so mufs es auch einen ewigen Verstand geben, da Wahrheiten und Ideen nur in einem Verstande existiren können. Es mufs aber eben deswegen auch nur einen solchen Verstand geben, d. h. einen einzigen durch sich selbst seyenden Geist, von dem allen übrigen Geistern, indem sie Theil an jenem Verstande nehmen, gleichsam ein Siegel und eine Form eingeprägt ist, so dafs alle Geister an allen Orten und zu allen Zeiten die gleichen ewigen Ideen und Wahrheiten besitzen. Denn dafs unendlich viele geschaffne Geister dieselben Ideen haben und dieselben Wahrheiten erkennen, ist nur dadurch zu erklären, dafs es ein ewiges Licht ist, dafs sich in allen reflectirt. — Gott ist dieser erste Urquell aller Wahrheit und Weisheit, seine Geschöpfe haben nur auf abgeleitete Weise Theil daran, und man kann, ohne dem allmächtigen Gott zu nahe zu treten, behaupten, dafs die geschaffnen Geister nur durch Theilnahme an dem göttlichen Geiste fähig sind, die ewigen Wahrheiten, z. B. der Mathematik, zu erkennen 6).

Ein anderer wichtiger Einwand der Atheisten wird davon hergenommen, dafs es Uebel in der Welt gebe. Daraus schliefsen sie, dafs der Gott der Theisten schwach sey oder auch neidisch. Das Uebel hat seinen Grund in der Beschränktheit der endlichen Wesen, und die göttliche Weisheit benutzt auch die Uebel zum Guten, indem sie, wie

die Dissonanzen in der Musik, zur Harmonie des Ganzen beitragen müssen. Bei der Beurtheilung der göttlichen Werke müssen wir nicht das Einzelne ins Auge fassen, und wenn wir uns das Einzelne vielleicht vollkommner denken können, Gott anklagen; denn bei einer solchen Betrachtungsweise würden wir dazu kommen, entweder zu verlangen, Gott solle gar nichts geschaffen haben (weil es doch etwas absolut Vollkommnes aufser ihm selber nicht geben kann) oder er solle nur Engel geschaffen haben. Wir müssen vielmehr immer zuerst das Ganze betrachten und sehen, ob dies nicht das möglichst Vollkommenste ist, und dann erst die Theile, nur in Beziehung auf's Ganze, beurtheilen. In dem bereits Angeführten (dafs nämlich die endlichen Wesen nach ihrem Begrif unfähig sind, absolut vollkommen zu seyn) findet auch die Frage ihre Erledigung, warum die Welt nicht von Ewigkeit her sey? Sie ist es nicht, weil es ein Widerspruch ist, dafs einem so beschränkten Wesen ein solches Attribut zukommen sollte 7). —

Nachdem so die hauptsächlichsten Gründe der Atheisten widerlegt sind, schliefsen wir: dafs der erste Ursprung aller Dinge weder in der bewufstlosen Materie und ihren zufälligen Bewegungen, noch in einer zwar regelmäfsig und zweckmäfsig wirkenden, aber doch unbewufsten, Natur zu suchen ist, noch auch, dafs sie ihren Grund in sich selber habe, — sondern dafs es ein nothwendig existirendes Wesen gibt, das die Ursache aller Dinge ist, ein ab-

solut vollkommenes Wesen, unendlich grofs, weise und mächtig, das Alles schuf, was zu schaffen der höchsten Weisheit gemäfs war, und alles mit weiser Vorsehung regiert. — Sein Name werde geheiligt und erhoben über alle andere Wesen, und ihm sey Ehre und Ruhm und Anbetung in Ewigkeit! Amen 8). —

§. 16.

Characteristik der französischen Mystik dieser Periode.

Als Repräsentant der mystischen Richtung der Philosophie in Frankreich ist nur Poiret anzuführen, denn Pascal, so liebenswürdig erhaben er als Individuum erscheint, und so bedeutend er für die Geschichte der Theologie, namentlich der theologischen Moral, ist, gibt, was die Philosophie betrifft, nur einzelne, oft zum Skepticismus hinneigende Gedanken, ohne eine ausgeprägte Totalansicht zu gewähren. Die Mystik des Poiret trägt die Spuren ihres doppelten Ursprunges. Vom Cartesianismus ausgehend, wird er, namentlich durch das Studium älterer Mystiker und neuerer

Theosophen, von ihm entfernt, und so entwickelt sich seine Lehre meistens im Gegensatz gegen jenen, mit diesen übereinstimmend. Wenn dort als das Wesen des Geistes das, Alles ausschliefsende (zweifelnde) Denken gesetzt war, so wird hier, als die Bestimmung des Geistes, das leidende Verhalten erkannt, das Denken, das nicht ausschliefsend sondern annehmend ist, — wenn dort von der Gewifsheit des einzelnen isolirten Ich die Gewifsheit der Existenz Gottes abhängig gemacht, und von unsrer Idee Gottes ausgegangen wurde, welche zeigte, dafs Gott sey und was er sey, so wird bei Poiret die Existenz Gottes das Allergewisseste, und die eigne Existenz dagegen das Ungewisse, so geht er, als von dem Bekanntesten, von dem Wesen Gottes aus und findet darin die Beschaffenheit des menschlichen Geistes, so wie seiner Ideen, — wenn in dem ausgebildeten Cartesianismus des Malebranche die körperlichen Dinge als das Ungewisse erschienen und die Ideen als die bleibenden ewigen Urbilder, so wer-

den durch Poiret die Ideen zu bloſsen Schatten, und die Erkenntniſs durch die Sinne zu einer unzweifelhaften, — wenn endlich Jener die materiellen Dinge als Einschränkungen der intelligiblen Ausdehnung in Gott selbst setzte, dagegen die geistigen Einzelwesen nicht in dies Verhältniſs stellte, so bestreitet Poiret das Erstere sehr heftig, statt dessen aber findet er es nicht bedenklich, die Geister gleichsam Theile der Gottheit zu nennen.

4. Poiret.

Pierre Poiret [1]) wurde am 15ten April 1646 als der Sohn protestantischer Eltern in Metz geboren und von ihnen zum Maler erzogen. (In dieser Kunst erwarb er sich auch eine ziemliche Fertigkeit, die ihn z. B. in Stand setzte, nachdem er sie fast dreiſsig Jahre nicht mehr geübt hatte, aus dem Gedächtniſs das Porträt der Bourignon zu zeichnen.) Die Schriften des Descartes, die ihm in die Hände fielen, lieſsen ihn aber, statt der künstlerischen, die gelehrte Laufbahn ergreifen und namentlich theologischer und philosophischer Studien sich befleiſsigen. Nachdem er ihnen erst in Basel obge-

---

[1]) *Biographie universelle Tom.* XXXV.

legen hatte, begab er sich im Jahre 1668 nach Heidelberg, wo er ein geistliches Amt antrat und sich verheirathete. 1672 ward er zum Prediger in Anweil ernannt, und während er in diesem Amte war, ward seine Hauptbeschäftigung die mit den Schriften des Tauler, Kempis und der Bourignon. Mit der Letzteren trat er, als im Jahre 1676 der Krieg ihn von seinem Aufenthaltsort nach Hamburg vertrieben hatte, auch in nähere persönliche Bekanntschaft. Acht Jahre brachte er hier zu, so sehr mit religiösen nnd mystischen Studien beschäftigt, daſs Bayle ihm nachsagte, er habe über seine genaue Bekanntschaft im Himmel jedes Verhältniſs zur Erde vergessen. Ein Werk [2]) über die Erziehung, das er im Jahre 1688 in Hamburg herausgab, zog ihm das Miſsfallen und nachher die Verfolgung der Hamburger Geistlichen zu, welche ihn in demselben Jahre nöthigten, sich einen anderen Wohnort zu suchen. Er wählte dazu Rhynsburg bei Leyden. Hier gab er das eben erwähnte Werk umgeändert heraus, in lateinischer Sprache; hier lebte er, mit seinen Studien beschäftigt, still für sich hin, bis ihn der Tod am 21sten Mai 1719 abrief. Von seinen Schriften, deren man mehr als dreiſsig zählt, betreffen viele bekannte Mystiker seiner und früherer Zeit. Er hat die Schriften der Antoinette Bourignon in 19 Bänden herausgegeben und auſser ihrer Le-

---

[2]) *Principes de religion ou élémens de la vie chrétienne appliqués à l'éducation des enfans.* Nachher verschmolzen mit: *La théologie du coeur.*

bensgeschichte eine Apologie derselben hinzugefügt. (Als die Letztere von Seckendorf in den Act. erud. Lips. angegriffen war, schrieb Poiret noch eine Vertheidigung derselben.) Eben so hat er Rücksicht genommen auf J. Böhme [3]), von dessen Schriften er aber sagt, sie seyen so dunkel, dafs, aufser dem Weg zu Christo und einem Theil des *mysterii magni* Weniges zu empfehlen sey. Auch über die Schriften der Guyon, von der er aber in Vielem abwich [4]), hat er Manches geschrieben. Eine eigne kleine Schrift [5]) gibt Nachricht von 370, und characterisirt 130, der bedeutendsten Mystiker. Die deutsche Theologie [6]), so wie des Kempis Buch von der Nachfolge Christi, hat Poiret (beide aber sehr frei) übersetzt.

Von Descartes ausgehend, mit dem er anfänglich [7]) noch sehr einverstanden war, entfernte sich

---

[3]) *Idea theologiae christianae juxta principia Jacobi Bohemi, philosophi teutonici brevis et methodica. Amst.* 1687. 8. (Ist nach Niceron von Poiret verfafst.)

[4]) Vergl. namentlich: *La paix des bonnes ames, dans tous les parties du Christianisme et particulièrement sur l'Eucharistie. Amst.* 1687. 12.

[5]) *Lettres sur les principes et les charactères des principaux auteurs mystiques et spirituels des derniers siècles.*

[6]) *La théologie réelle ou germanique.* (Diese, so wie die zuletzt genannte Schrift, erschienen in einem *Recueil etc.* Amsterd. 1700. in 12.)

[7]) *Cogitationum rationalium de Deo, anima et malo Libri quatuor. Amsterd.* 1677. (Die 2te vermehrte Aus-

Poiret immer mehr von ihm, grif seine angebornen, so wie des Locke nur erworbenen, Ideen zugleich an, um seine eigne Theorie von den durch ein göttliches Licht eingegebnen Wahrheiten zu retten [8]). Die wichtigsten Werke, um die Lehre des Poiret kennen zu lernen, sind die *oeconomie divine* [9]) und die Schrift *De eruditione solida, superficiaria et falsa* [10]). Nach diesen ist das Wesentliche seiner Lehre etwa Folgendes: (bei dessen Darstellung natürlich nicht näher eingegangen werden kann auf die

---

gabe weicht wesentlich von der ersten ab, und bestreitet den Descartes oft, besonders aber den Spinoza.)

[8]) In der oben unter [6]) erwähnten Sammlung.

[9]) *L'oeconomie divine ou système universel et démontré des oeuvres et des desseins de Dieu envers les hommes, où l'on explique et prouve d'origine avec une évidence et une certitude metaphysique les principes et les vérités de la nature et de la grace, de la philosophie et de la théologie, de la raison et de la foi, de la morale naturelle et de la religion chrétienne etc. Amst. chez Henry Wetstein.* 1687. 7 *Voll.* 12.

(Enthält: *L'oeconomie de la creation Tom I. et II., l'oec. du péché Tom. III., l'oec. du rétablissement avant l'Incarnation de Jesus Christ. Tom. IV., l'oec. du rétabl. après l'Inc. de J. C. Tom. V., l'oec. de la cooperation de l'homme avec l'operation de Dieu Tom. VI., l'oec. de la providence universelle. Tom. VII.*)

[10]) *De eruditione solida superficiaria et falsa, Libri tres, in quibus ostensa veritatum solidarum via et origine, cognitionum scientiarumque humanarum et in specie Cartesianismi fundamenta, valor, defectus et errores deteguntur. Praemittitur tractatus de vera methodo inveniendi verum, Confutationem fundamentorum libri belgici: de mundo fascinato in fine obiter exhibens etc. Amst. Petri.* 1692. 12.

tiefsinnigen Anschauungen des göttlichen Wesens, und den daraus gezogenen Anwendungen auf die menschliche Seele, so wie auf die vortrefflichen Sachen, die über das Wesen des Bösen, über Seligkeit und Unseligkeit, über Erlösung und andre religiöse und theologische Gegenstände namentlich in der *Oeconomie de creation* und *Oeconomie du péché,* sonst aber auch in den übrigen Bänden der *Oeconomie divine* vorkommen.)

Vor Allem ist es nothwendig, erst gewisse Regeln über die richtige Methode des Philosophirens festzusetzen. Niemand wird etwas dagegen haben, wenn man zuerst als eine solche Regel diese ausspricht: dafs jede Untersuchung der Wahrheit in der gehörigen Ordnung vorgenommen werden mufs, damit sie zum Ziel führe. Das ist sehr häufig ausgesprochen worden, welches aber die richtige Ordnung sey, darüber ward man nicht einig. Statt der Bestimmung des Cartesius, dafs man vom Einfachsten und Leichtesten anfangen solle, drückt man sich richtiger so aus, dafs von dem Wichtigsten und Ersten, und von dem, was am meisten begründet ist, angefangen werden mufs. Als zweite Regel stelle ich diese fest, dafs bei der Untersuchung der Wahrheit mit Aufrichtigkeit zu Werke gegangen werde, namentlich mit Aufrichtigkeit gegen sich selbst, so dafs man sich nicht selbst hintergeht. Die dritte Regel ist, dafs jeder bei diesem Geschäft mit sich selber anfange, denn es ist thöricht, Andere belehren zu wollen, ehe man selbst die Wahrheit

gefunden hat. Daher ist es nicht zu loben, wenn Cartesius sich gleich am Anfange so viel mit den Skeptikern zu schaffen macht. Die Folge davon ist gewesen, dafs viele von den Cartesianern dadurch dem Skepticismus selbst in die Hände gefallen sind, (so ward Malebranche zweifelhaft an der Realität der Körper, so Andere an der Existenz Gottes.) Viertens mufs ein jeder erkennen, dafs er wegen seiner Verderbnifs unfähig ist, die Wahrheit zu fassen, eine Erkenntnifs, die man nicht etwa als eine theologische von sich schieben mufs. Der Mensch ist nicht in zwei Wesen getheilt, in ein philosophisches und ein theologisches; ist er also verdorben, so mufs er auch darauf Rücksicht nehmen, dafs er es ist. Diese Erkenntnifs bringt den Menschen dann dazu, die fünfte Regel zu befolgen, indem er auf die rechte Weise die Hülfe sucht, was durch das Gefangengeben seiner Vernunft unter den Gehorsam Christi geschieht. Die sechste Regel endlich ist, dafs er, die Schwäche seiner Vernunft erkennend, sich ganz passiv gegen die göttliche Einwirkung verhält 1).

Es ist von der äufsersten Wichtigkeit, über die Merkzeichen und Criterien der Wahrheit ins Reine zu kommen; denn die meisten Irrthümer gehen daraus hervor, dafs man theils irgend etwas, was man als ein Criterium einer Wahrheit erkannt hat, auch als Criterium einer andern Wahrheit, die vielleicht einen ganz andern Maafsstab hat, anwendet, — theils nicht immer dessen gedenkt, der der Quell

alles

alles Lichtes und aller Wahrheit ist, theils endlich die Untersuchung, welches der Zustand unsrer geistigen Fähigkeiten, und ob sie gesund sind, unterlassen hat. Um dies zu vermeiden, mufs daher Einiges über die verschiedenen Arten von Wahrheit, über das Wesen Gottes und unsrer geistigen Vermögen gesagt werden. Man mufs nun die Wahrheit zunächst in zweifachem Sinne nehmen, und die materielle (objective) Wahrheit (die *veritas facti*) unterscheiden von der subjectiven Wahrheit oder der wahren Erkenntnifs (*veritas mentalis*). Die materielle Wahrheit besteht darin, dafs irgend etwas ist, wie es ist, eine materielle Wahrheit oder ein Factum hat eben deswegen nicht mehr Werth, als der Inhalt dieses Factums, und so gibt es sehr schlechte Wahrheiten. (Eine solche ist z. B., dafs Gott nicht geliebt wird, oder dafs die Menschen sündigen.) Von dem Werth der materiellen Wahrheit (und also von der Materie der Wahrheit) hängt dann auch der Werth der subjectiven oder mentalen Wahrheit, der wahren Erkenntnifs, ab. Diese besteht darin, dafs unsere Vorstellungen, oder die Eindrücke, die die Gegenstände auf uns machen, mit diesen Gegenständen übereinstimmen. Dies also, dafs einer eine wahre Erkenntnifs hat, will noch Nichts sagen; es kommt darauf an, ob der Gegenstand seiner Erkenntnifs etwas ist, was einen Werth hat. Diese Uebereinstimmung aber zwischen dem Object und der Affection unseres Geistes ist von dreierlei Art, und daher zerfallen denn die Wahrheiten in drei Arten,

... jede ihr eignes Criterium hat. Habe ich mich ... selbst zum Gegenstande einer Wahrnehmung ... ist dies eine wirkliche Wahrnehmung; eben ... wenn ich Gott wahrnehme, so sind die lebendigen Erregungen, die ich in mir spüre, ein Beweis, ... ein wirklicher Einfluſs auf mich ausgeübt wird. Nicht anders endlich ist es, wenn ich das Auge aufthue, und die Sonne u. dgl. sehe, da fühle ich es, daſs es wirklich die Sonne ist, durch die ich diese lebhaften Sinneseindrücke erfahre. Wenn aber jene lebhafte Einwirkung Gottes auf mich aufgehört hat, oder wenn ich die Augen vor der Sonne verschlossen habe, und nun mir beide Gegenstände durch meine eigne Thätigkeit zurückrufe, so merke ich es sehr wohl, daſs es jetzt nicht die Gegenstände selbst, sondern nur ihre matten und todten Bilder, d. h. ihre Ideen sind, die auf mich einwirken. Ich unterscheide daher die wirklichen Wahrheiten, welche, je nachdem es wirkliche geistige Wesen oder wirkliche sinnliche Dinge sind, die uns afficiren, geistig oder sinnlich seyn können, von den unwirklichen, schattenhaften, idealen Wahrheiten, deren wir theilhaft sind, wenn wir nicht die Dinge selbst, sondern nur ihre Ideen besitzen. — Da nun diese verschiedenen Wahrheiten theils allgemeine, theils specielle Wahrheiten seyn können, so ergibt sich daraus, daſs es sechs verschiedene Arten von Wahrheiten gibt. Jede hat nun ihr eigenes Criterium, und miſst man eine Art mit dem Criterium der anderen, so wird das Re-

sultat immer unrichtig seyn. (Die sechs verschiedenen Criterien werden ausführlich angegeben.) Diese Criterien wird aber, ohne bestimmtes Bewufstseyn, jeder, der die Wahrheit ernstlich sucht, fast unwillkührlich anwenden, und das Bewufstseyn über ihren richtigen Gebrauch ist (wie die logischen Regeln) nicht sowol nothwendig, um die Wahrheit zu finden, als vielmehr dazu gut, wenn man hierin gefehlt hat, sich schneller zurecht zu finden 2).

Für diese drei verschiedenen Arten von Wahrheiten sind nun drei verschiedene Vermögen des menschlichen Geistes bestimmt. Gott hat uns nämlich mit Leben und Denkkraft begabt, um uns beliebig in die Formen seiner selbst oder der Dinge kleiden oder umgestalten zu können. Das in uns, was diese verschiedenen Gestalten annehmen kann, nennen wir im Allgemeinen Verstand; wenn dieser mit der Gestalt eines Dinges bekleidet oder begabt wird, so erkennt er dieses Ding, weifs von ihm. (So würde etwa ein Stück Wachs, wenn es seiner bewufst wäre, sobald ihm die Figur des Alexander gegeben würde, die Figur des Alexander kennen.) — In dem menschlichen Geist, den Gott nun mit dieser Beschaffenheit geschaffen hat, lassen sich gleichsam verschiedene Regionen unterscheiden. Der innerste und verborgenste Raum in ihm ist der innerste Grund des Geistes, jener verborgene Mittelpunkt, welcher für die ewigen Eindrücke der Gottheit bestimmt ist. Man könnte, um dieses Verhältnifs deutlich zu machen, den menschlichen Geist mit

einer Crystallkugel vergleichen, die erleuchtet ist von dem, in ihrem Centrum sich erzeugenden, Lichte. Dies Centrum ist nämlich jener Grund der Seele, sein inneres Vermögen; — wodurch die Lichtstrahlen sich verbreiten, sind die göttlichen, unendlichen Kräfte der Seele; — die äufsere Oberfläche der Kugel sind die äufseren Vermögen derselben. Hätte Gott die Seele nur für sich selbst, oder für die Ewigkeit allein geschaffen, so wäre sie zu einer unendlichen Kugel ohne Oberfläche geworden; jetzt aber, da sie dazu bestimmt ist, sowol Gott, als seine Werke zu geniefsen, ist sie einer Kugel gleich, die, obgleich ihr Centrum die Unendlichkeit in sich hat, dennoch zugleich eine Oberfläche hat, und eben deswegen mit dem unendlichen Centrum von der Gottheit, mit ihrer Oberfläche von den Dingen Eindrücke empfängt. — In Gott lag zunächst keine Nothwendigkeit irgend etwas aufser sich zu schaffen, er konnte sich dabei befriedigen, sich selbst in seinem Sohne anzuschauen, ohne an andere Dinge zu denken. Er zog es aber vor, gleichsam zu seiner Ergötzung, einzelne seiner Vollkommenheiten abwechselnd, von einander gesondert zu betrachten, und, gleichsam spielend, die Bilder dieser einzelnen Vollkommenheiten und die mannigfachsten Combinationen derselben, wie ein Gemälde vor sich hinzustellen. In diesem Spiele entstehen die unendlich vielen Bilder der göttlichen Vollkommenheiten, die wir Ideen nennen. Man sieht daraus, dafs die Ideen durchaus nicht den Character der Ewigkeit

oder gar Nothwendigkeit haben, sondern lediglich in dem willkührlichen Spielen Gottes gegründet sind, welcher sich enthalten konnte, seine Vollkommenheiten einzeln zu betrachten, und auf mannigfache Weise zu combiniren, und auch als dies geschehen war, nicht nöthig hatte, nach diesen Combinationen die Ideen als Bilder derselben zu entwerfen. Da es nun der Wille unseres Schöpfers ist, dafs wir seine Abbilder werden sollen in Allem, so gefiel es ihm, unserem Geiste ein solches Vermögen zu geben, durch das wir in Stand gesetzt würden, Theil zu nehmen an jenen Spielen, in denen sich Gott, nicht aus innerer Nothwendigkeit, sondern zu seinem Ergötzen, ergeht. Daher entstand in dem menschlichen Geiste jenes Vermögen, das nicht in dem innersten Wesen desselben nothwendig gesetzt ist, sondern als ein Vermögen der Oberfläche (s. oben) hinzukommt, jenes accessorische Vermögen, welches man activen Verstand oder Vernunft nennt, d. h. das Vermögen, Ideen zu formen. — In jenem spielenden Betrachten und Combiniren seiner einzelnen Eigenschaften hatte Gott nur erst die Ideen der Dinge entworfen, jetzt aber wollte er, dafs die Dinge selbst existirten, und eben damit war es ihm auch nicht mehr genug, dafs sein Ebenbild, der Mensch, aufser dem innern nothwendigen Grunde, in dem sich Gott offenbart, das hinzugekommene, nicht nothwendige, Vermögen der Vernunft habe, sondern er wollte, dafs der Mensch auch eine Beziehung habe zu den Dingen selbst, daher gab er den Gei-

stern Körper und ein drittes Vermögen, wodurch sie fähig würden, die Einwirkungen der Dinge zu empfinden, nämlich die Vorstellung und die sinnliche Wahrnehmung. So unterscheiden wir also in dem menschlichen Geiste diese drei Vermögen: den göttlichen Verstand, d. h. die Fähigkeit des Geistes, die göttlichen Einwirkungen zu empfangen, den menschlichen Verstand oder die Vernunft, d. h. die Fähigkeit, Ideen zu haben, und den animalen oder sinnlichen Verstand, d. h. die Empfänglichkeit für die Eindrücke der äufsern Gegenstände 3).

Betrachten wir diese drei Vermögen genauer, so finden wir, dafs wenn der Geist die Form derjenigen Dinge annehmen soll, die eine höhere Natur haben als er selbst, dafs da seine eigne Thätigkeit nichts vermag, weil Niemand sich z. B. zu Gott machen kann. Der göttliche Verstand also, oder das Vermögen, durch welches wir die göttlichen Einwirkungen empfangen, schliefst jede andere Activität als etwa die, dafs man sich Gott zur Einwirkung darbietet, aus, und sein Character ist reine Passivität. — Eben so ist es mit der sinnlichen Wahrnehmung, indem diese von den äufsern Objecten afficirt wird, ist ihr Character reine Passivität. Für die göttlichen Realitäten also hat Gott uns die innersten und verborgensten Vermögen des Grundes gegeben, ein unendliches Verlangen, den passiven Verstand, und die innere Seelenruhe und Befriedigung, — für die körperlichen Realitäten aber, d. h. für alle körper-

lichen wirklichen Objecte: die Sinneswahrnehmungen; bei der Wahrnehmung aber beider ist der Geist ganz passiv. Anders aber ist es bei der Vernunft. Das Vermögen, wodurch wir abwesende Gegenstände uns vormalen, und wodurch wir auch mehrere auf einmal hervorrufen können, obgleich sie nicht gegenwärtig sind, dieses Vermögen ist ein actives Vermögen und ist eben der active Verstand oder die Vernunft. Dieses Vermögen kann zu seinem Gegenstande die Bilder sowol geistiger als körperlicher Dinge, Gottes eben so wie der körperlichen Dinge, haben, Bilder, die eben den Namen der Ideen führen. Handelt es sich darum, dafs der Geist sich mit Ideen, d. h. mit unwirklichen Bildern bekleide, dann kann der Verstand durch seine eigne Thätigkeit sich diese Gestalt geben. — Von diesen Vermögen sind die passiven Vermögen dem Menschen viel wesentlicher als das active, ja dieses ist dem Menschen ein ganz äufserliches, zu seiner Natur hinzugekommenes, Vermögen. Denn wenn wir auch gar keine Vernunft und gar keine Ideen hätten, so könnte Gott dennoch die Erkenntnifs seiner, durch seine unmittelbare Einwirkung auf den Grund meiner Seele, mir geben. Die gröfste Vollkommenheit des Menschen kommt ohne seine Thätigkeit, blofs mit seinem Zulassen, zu Stande, dagegen das Elend zieht der Mensch sich selbst auf active Weise zu. — Diesen drei verschiedenen Vermögen des menschlichen Geistes entsprechen drei verschiedene Offenbarungen oder Lichter: das göttliche Licht, das

äufsere natürliche Licht, und das dunkle Licht der Vernunft, oder das natürliche metaphysische, philosophische, Licht. Das erste, welches auf den passiven Verstand einwirkt, gibt die gröfste Gewifsheit, und ist völlig untrüglich, das zweite läfst, indem es darin besteht, dafs die äufsern Objecte unmittelbar auf unsere Sinne einwirken, auch keinen Zweifel zu, dagegen das dritte ist das unsicherste und gibt, abgesehen von den andern, keine zweifelsfreie Gewifsheit, höchstens können damit einige Zweifel, die in der Vernunft selbst entstanden, gelöst werden. Daher kommt es denn, dafs von allen Gewifsheiten keine so sicher ist, als die von der Existenz Gottes. Ja selbst die Gewifsheit seiner selbst ist nicht so fest wie jene, weil wir, als bedingte und besondere Wesen, vor Gott, dem absoluten Wesen, als ein Nichts verschwinden. — Je nach diesen drei verschiedenen Lichtern, ist der Mensch entweder Theolog oder natürlicher Mensch, oder Philosoph. Jenes ist er, wenn er sich des göttlichen Lichtes bedient, indem er ihm die oberen Vermögen übergibt, das Zweite, indem er dem Lichte der Natur folgt und ihm seine unteren Vermögen darbietet, das Letzte endlich, wenn er in seiner Vernunft die Ideen oder Bilder der wahrgenommenen Dinge hervorbringt, mögen diese nun geistiger, mögen sie körperlicher Art seyn. Man sieht aber daraus, wie verkehrt es ist, in seinem Philosophiren von dem zu abstrahiren, was man als Theolog oder durch das göttliche Licht weifs. Wie kein Philo-

soph deswegen, weil er es ist, aufhört, sich wie ein natürlicher Mensch zu betragen, so darf er auch eine solche Abstraction, wie die eben angedeutete, nicht machen. Allerdings sind Theologie und Philosophie verschieden, da jene die göttlichen und geistigen Dinge selbst, durch göttliches Licht, besitzt, dagegen die Letztere es nur mit schwachen Bildern derselben, welche die Vernunft hervorbringt, zu thun hat. Aber einen Philosophen deshalb tadeln, weil er seine Aufmerksamkeit auf Göttliches, und Gegenstände der Theologie wendet, wäre eben so verkehrt, als wollte man einem Porträtmaler Vorwürfe darüber machen, dafs er dazwischen von seinem Bilde ab, auf das Original desselben blickt. Das Verhältnifs ist ganz genau dasselbe 4).

Da Gott selbst uns beide Vermögen gegeben hat, die passiven sowol als das active, so liegt darin die Berechtigung, dafs wir Gott und die Dinge sowol auf uns einwirken lassen, als auch ihre Ideen in uns hervorbringen. Nur ist hierbei zu bedenken, dafs diese verschiedenen Vermögen des Geistes in dem Verhältnifs zu einander stehen, dafs sie sich gegenseitig fördern, wenn sie in der rechten Ordnung geübt werden, dagegen, wo diese Ordnung verletzt wird, sich hindern und schwächen. Diese Ordnung ist nun dadurch bestimmt, dafs die unteren Vermögen von den oberen abhängen, so dafs, wenn jene verdunkelt werden, sich die Verderbnifs auch auf diese fortpflanzt. Befolgt der Mensch bei dem Ueben und Ausbilden diese richtige Ordnung, so

erlangt er damit die **wahre und gründliche** Bildung oder Weisheit, die eben darin besteht, dafs er zu dem gebildet wird, wozu Gott ihn bestimmt hat. Die wahre Bildung beginnt darum mit der Bildung der höheren Vermögen (des Grundes) der Seele. Zwar scheint es, als könne der Mensch hierzu Nichts thun, da nur Gott das Innere der Seele umformen kann, dennoch steht es in des Menschen Macht, dazu etwas beizutragen, und dies geschieht, indem er sich der Aufrichtigkeit befleifsigt, indem er auf sich selbst verzichtet, und sich mit Sammlung und Ernst ganz Gott hingibt. Da es unmöglich ist, dafs alle Vermögen der Seele zugleich thätig sind, so ist es für die Bildung der höheren Vermögen unumgänglich nothwendig, dafs die niederen, und namentlich die Vernunft, momentan zurücktreten und schweigen. Es soll damit nicht gesagt werden, dafs jede Thätigkeit der Vernunft auszuschliefsen sey, denn es gibt eine Thätigkeit derselben, welche für die wahre Bildung heilsam, ja ganz nothwendig ist; diese besteht darin, dafs die Vernunft sich selbst zur Liebe Gottes hinaufstimmt. Das geschieht nämlich da, wo die Vernunft es erkennt, dafs die Macht, die ihr fehlt, wo anders, beim Urquell alles Guten, zu suchen sey. Haben wir dies durch die Vernunft eingesehn, dann ist es Zeit, ihrem eignen Gebote gemäfs, sie mit ihren Bildern, den Ideen, bei Seite zu legen. Thut man dies nicht, so geräth die Wahrheit in Gefahr, über die Bilder der Wahrheit vergessen zu werden. Die Vernunft ist nämlich wie

ein geschickter Schauspieler, der jede Rolle, einen König wie jeden Anderen, spielen kann, der aber wohl gehütet werden mufs, damit er sich nicht einbilde, ein wirklicher König zu seyn. Aus dem Gesagten folgt durchaus nichts, was den Skepticismus begünstigte, denn es schliefst durchaus nicht völlig gewisse und unerschütterte Principien aller Erkenntnisse aus, wenn man die Vernunft nicht für das höchste Vermögen des Menschen hält 5).

Von der wahren und gründlichen Bildung ist nun die äufserliche oder oberflächliche unterschieden. Wenn wir diesen Namen gebrauchen, so soll damit gar nicht ihr Werth bestritten werden; die äufserliche Bildung ist ganz nothwendig und gar nicht zu verwerfen. Wie der Mensch, weil er nicht nur aus innerlichen Organen besteht, auch für das äufserliche Organ, die Haut, Sorge tragen mufs, und diese äufserliche Sorge eine ganz vernünftige und nothwendige ist, so lange darüber nicht die Sorge für die inneren Organe vernachläfsigt wird, — oder so wie wir eine Münze, die aus ganz ächtem Silber gemacht ist, dennoch, sobald sie sich für eine Goldmünze ausgeben wollte, falsch nennen würden, — ganz so verhält sich's mit der äufserlichen Weisheit. Wenn wir von einem sagen, seine Bildung sey äufserliche Bildung, so ist das ein Lob, so lange nicht über die äufserliche Bildung die innerliche, gründliche, vernachläfsigt wird. Unter der äufserlichen Weisheit oder Bildung verstehen wir die Vernunftweisheit, oder diejenigen Erkenntnisse, welche

die Vernunft zu ihrer Quelle, die Ideen zu ihrem Inhalt, und die Vernunftschlüsse zum Instrument ihrer Verknüpfungen und Folgerungen haben. Alle drei können, wie sich leicht zeigen läfst, keine innerliche, sondern nur eine Bildung der Oberfläche zu Wege bringen. Denn da die Ideen nicht die Dinge selbst, nichts Wirkliches, sondern nur Bilder sind, so folgt daraus, dafs durch ihre Zusammenstellung keine wirkliche, innerliche Erkenntnifs zu Stande kommen kann, sondern eine nur oberflächliche (der Erscheinungen). Das wird noch deutlicher, wenn wir den Quell dieser Erkenntnifs betrachten. Die Vernunft ist, wie wir gesehen haben, gar nicht ein Vermögen, welches zum Wesen der Seele gehört, sondern ist der Seele so äufserlich, dafs die Seele, ohne je Vernunft gehabt zu haben, das höchste Ziel ihrer Vollkommenheit erreichen könnte. Ein solches ganz äufserliches Vermögen kann auch nur eine äufserliche Weisheit und Bildung hervorbringen. Die Betrachtung der Vernunftschlüsse führt auf dasselbe Resultat und zeigt, dafs man der oberflächlichen oder äufserlichen Bildung nicht zu viel vertrauen mufs. Wollen wir uns das Ideal dieser äufserlichen Bildung vorstellen, so setzen wir den Fall, es sey ein Engel vom Himmel gekommen und habe alle Wahrheit verkündigt, es habe darauf ein Mensch, der die Worte des Engels hörte, alle mit diesen Worten bezeichneten Ideen in sich hervorgerufen, und hätte alle diese Ideen in sich, wollte sich nun aber mit diesen Ideen

den Bildern) begnügen, und verlangte nicht, dafs ich die Originale der Ideen, die Wahrheiten selbst, uf eine lebendige Weise seinem Innern einprägten: — ein solcher Mensch würde die äufserliche Weiseit in gröfster Vollkommenheit besitzen. Wenn dies das Verhältnifs der äufserlichen zur gründlichen Weisheit ist, so folgt daraus, dafs es, wie es eine gründliche Theologie und Philosophie gibt, so auch eine äufserliche Theologie und Philosophie. Die äuserliche Theologie würde dann etwa so zu definiren seyn: Sie ist die Erkenntnifs der Ideen (Nachbilder), der göttlichen Wahrheiten in der Schrift, so wie alles dessen, was das Aeufserliche der Schrift betrifft, eine Erkenntnifs, die zugleich in eine systematische Form gebracht ist 6).

Die äufserliche Weisheit ist also an sich gar nicht zu verwerfen. Wer aber diese Weisheit erlangt hat, bleibt dabei nicht stehn, sondern es liegt in ihrem Wesen, dafs sie entweder in die gründliche Bildung übergeht, oder zur *falschen* Weisheit wird. Das Letztere geschieht, wenn man sich bei der äufserlichen Weisheit, die nur in der Erkenntnifs der Ideen besteht, begnügt und nicht zu den Originalen der Ideen, den Wahrheiten selbst, hinzugelangen sucht. Es ist nämlich der allerverderblichste Irrthum, wenn man die Ideen, welche wir uns von Gott und den göttlichen Dingen mit unserer Vernunft machen, mit dem Lichte, womit Gott uns erleuchtet, verwechseln wollte. Unsere Vernunft mit ihren Ideen ist nur der Mond von

der Sonne der göttlichen Offenbarung. Wenn einer seine Ideen von Gott mit Gott selbst verwechselt, so treibt er offenbaren Götzendienst mit einem kalten und unwirksamen Bilde. Zu diesem Fehler kommen nun diejenigen Philosophen sehr leicht, die sich vorzugsweise mit der Mathematik (der Wissenschaft, die es nur mit Ideen der Vernunft zu thun hat) beschäftigen, deswegen die meisten Cartesianer. Sie wollen nämlich, weil sie von ihren mathematischen Principien (d. h. von Ideen) Evidenz haben, eine eben solche Evidenz von den Dingen selbst besitzen. Die ewigen Berufungen der Cartesianer auf die Mathematik dienen aber nur dazu, auf ihre Unkenntnifs hinsichtlich des Wesens der Dinge aufmerksam zu machen. Die mathematischen Erkenntnisse, so wie alle sogenannten ewigen Wahrheiten, betreffen nur das Aeufsere, die Grenzen u. s. w. der Dinge, aber nicht ihr Wesen, daher ist es ein widersinniges Unternehmen des Descartes, aus der Mathematik die Principien der Physik abzuleiten, womit die letztere ganz verdorben wird. Eine solche Betrachtung der Natur, wie die des Descartes, ist eben so fehlerhaft, als wollte Jemand gewisse Gesetze, die sich bei einem Leichnam beobachten liefsen, zu Gesetzen des lebendigen Organismus machen. Die Cartesianischen Naturprincipien sind in der That Beobachtungen nur über den Leichnam der Natur. Diese Anwendung der Mathematik hat überhaupt sehr schädlich auf die Philosophie eingewirkt. Die Beschäftigung mit ihr gewöhnte den Geist so sehr an

das Hervorheben der starren Nothwendigkeit, dafs man zuletzt nirgends mehr Freiheit anerkennen wollte. Diese mathematische Richtung liefs endlich alle Zwecke in der Natur leugnen, was mit dem eben erwähnten Fatalismus zusammenhing. Descartes sagt freilich, man könne die Zwecke in der Natur deswegen nicht erklären, weil Gott, dessen Absichten doch jene Zwecke wären, uns unerforschlich sey. Aber wenn dies wirklich der Grund wäre, so hätten auch die Gründe, woraus Alles hervorgegangen ist, eben so wenig erkannt werden können. Jenes Verwerfen der Zwecke in der Naturbetrachtung kam vielmehr daher, dafs man (aufser jener mathematischen Ansicht) nicht erkannte, wie hier Zweck und Grund zusammenfallen. Indem Gott nämlich sich zum Zweck macht, sich zu offenbaren, und zu diesem Ende den Plan einer Welt entwirft, so ist diese Intention Gottes nicht etwas Unwirksames, sondern ist die wirkliche *causa efficiens* der Welt in ihrer jetzigen Gestalt. So hängt diese mit dem Zwecke Gottes auf eine genaue Weise zusammen, und wird aus ihm viel besser erklärt, als etwa bei Descartes die geradlinigte Bewegung der Körper aus der Einfachheit Gottes. — Wie es nun eine gründliche und eine äufserliche Philosophie und Theologie gibt, so auch falsche Philosophie und Theologie. Nur tritt hier der grofse Unterschied ein, dafs die äufserliche Theologie (als wirkliches Nachbild der gründlichen, innerlichen, wenngleich nur ein farbloses Nachbild) nur eine ist, dagegen gibt es von der falschen Theo-

logie und Philosophie sehr viele Arten. — (Diese werden dann genauer specificirt.) 7).

(Ganz eigenthümlich und in vieler Hinsicht merkwürdig ist die Ansicht des Poiret vom Bösen, von welcher hier in einigen Sätzen ein Ueberblick gegeben werden möge. Die weitere Auseinandersetzung dieses Themas findet man in der *Oecon. div.* (*Tom. III.*), auf die überhaupt hinsichtlich der mystischen Theologie des Poiret, als auf die Hauptquelle, verwiesen werden mufs:)

Wäre Gott allein da, und gäbe es aufser ihm gar Nichts, so gäbe es kein Böses. Gottes Wesen also ist des Bösen nicht fähig, und eben so wenig ist das blofse Nichts das Böse. Ja man kann nicht einmal sagen, dafs die Möglichkeit des Bösen in dem göttlichen Rathschlufs gesetzt ist. Gott hat nämlich in seinem Rathschlufs nur an dasjenige gedacht, was eine Realität ist, eben deswegen hat er nicht an die Möglichkeit des Falls der Creatur gedacht, denn diese Möglichkeit ist eine Abwesenheit, ein Mangel, bedarf also nicht dessen, dafs sie gedacht werde, um das zu seyn, was sie ist: ein Nichts. Die Dinge sind, abgesehen von Gott, Nichts Reales, die Nichtrealität bedarf keines positiven Grundes. — Wenn man nun nicht sagen darf, dafs Gott das Böse gewollt habe, so auch nicht, dafs es gegen seinen Willen geschehen sey, indem es nicht ein so Reales ist, dafs es etwa Gott beschränken könnte; also nur ohne den göttlichen Willen. — Kein Werk Gottes, kein wirklich bestehendes Ding ist

böse,

böse, selbst dann nicht, wenn es noch nicht aller ihm zukommenden Vollkommenheiten theilhaft ist, sondern sich erst dazu entwickelt; also die Mischung von Seyn und Nichtseyn (das ist ein solches, sich Entwickelndes) ist auch noch nicht das Böse. — Wenn es nun aber doch Böses gibt, was ist es denn? Es ist nichts Wirkliches, und doch ist es auch kein bloſses Nichts. Auf die Frage, wie dies sich zusammenreimt? könnte man antworten, »gar nicht, denn es ist eben das Ungereimte,« aber wir müssen doch auch von diesem Ungereimten eine Vorstellung zu gewinnen suchen, natürlich kann diese aber kein klarer Begrif seyn, weil eine jede Ungereimtheit (und eine solche ist ja das Böse) eine Unbegreiflichkeit enthält. Da das Böse, wie wir gesehen haben, weder ein wirkliches Seyn ist, noch auch ein bloſses Nichts, so wird es vielleicht die Mischung von beiden seyn. Zwar haben wir gesehen, daſs eine solche Mischung noch nicht an und für sich das Böse involvirt, dort war aber nur von derjenigen Mischung von Seyn und Nichtseyn die Rede, welche von Gott, dem allmächtigen Wesen, das auch ins Nichts ein Seyn setzen kann, geordnet ist. Wenn aber jene Mischung eine ungehörige ist, d. h. wenn ich, ein beschränktes Wesen, der ich eigentlich selbst Nichts bin, dem, was eigentlich Nichts ist, eine Realität unterzuschieben suche, so ist dies das Widersinnige, d. h. das Böse. Wenn ich mich richtig erkenne, so weiſs ich, daſs ich für mich selbst, abgesehen von Gott, gar Nichts

bin, gar keine Realität habe. Ich kann nicht sagen, dafs dies, dafs ich keine Realität habe, von Gott kommt, denn das hat gar keine positive Ursache nöthig. Also ich bin gar Nichts. Wenn aber jenes gar Nichts-Seyn verschwindet, d. h. wenn ich meinem Nichtsseyn mich entziehe, und damit ein Schein von Existenz entsteht, in welchem ich, der ich eigentlich Nichts bin, mir als etwas für und durch mich Seyendes erscheine, — dann bin ich böse. Also ist das Böse gar nichts Wirkliches, eben so wenig aber ein blofses Nichts, sondern es ist vielmehr das Aufhören des Nichts in unserm Bewufstseyn, ist ein Nichtseyn des Nichts-Seyns, das etwas viel Unvollkommneres und Schlechteres ist, als das blofse Nichts, — wenn es gleich sich manchmal als die gröfste Gottähnlichkeit dünkt 8).

§. 17.

Kritische Schlufsbemerkung zu den Skeptikern und Mystikern dieser Periode.

Dafs den Skeptikern und Mystikern diese Stelle angewiesen ward, rechtfertigt der Inhalt ihrer Lehre. Diese hat das Resultat, dafs die geistigen Einzelwesen als Unselbstständige dargestellt werden, deren Begrif ist, sich passiv zu verhalten, d. h. sich zu unterwerfen. Mit der Selbststän-

digkeit des Ich hört aber auch die Gewifsheit auf, die im unmittelbaren Selbstbewufstseyn lag, und von der alle andre Gewifsheit abgeleitet ward. In diesem Wesentlichen stimmen die Skeptiker dieser Periode mit den Mystikern derselben, bei aller sonstigen Verschiedenheit, überein.

1. Dieser § schliefst sich an das, was p. 106 und 107 gesagt ist, und hat die Bestimmung, die Differenzen auszugleichen, die etwa Statt zu finden scheinen sollten zwischen dem, was dort als der Inhalt dieser Systeme behauptet ward, und dem, was sich in der Darstellung derselben als solcher ergeben hat. Warum eine solche Ausgleichung überhaupt nothwendig ist, darüber habe ich mich bereits (Abth. I. p. 264 — 267) erklärt. Zu dem dort Gesagten, was hier wörtlich seine Anwendung findet, gesellt sich noch Etwas hinzu, was, wie wir weiter unten sehen werden, hier mehr als sonst wo, eine Rechtfertigung unserer Behauptung nöthig macht. Diese bestand darin: dafs die Skeptiker und Mystiker das negative Moment bilden von dem Fortschritt, welcher sich in der Auflösung des Spinozismus als nothwendig erwies, und dafs sie eben damit zu dem Lockeschen Standpunkt, der ihre positive Ergän-

zung enthalte, den Uebergang bilden. Es mufs darum hier **Beides**, so weit das nicht durch die Darstellung ihrer Systeme schon geschehen ist, zum deutlichen Bewufstseyn gebracht werden: Erstlich dafs die Skeptiker und Mystiker das, was wir dort das negative Moment jenes Fortschrittes nannten, wirklich enthalten, dann, dafs sie den Uebergang zu Locke bilden. Das Letztere kommt nach dem Plan dieses Werkes erst in den zweiten Band, und bildet dort die Einleitung zur Philosophie des Locke, es bleibt also hier nur die Frage zur Beantwortung übrig: Enthalten diefe skeptischen und mystischen Systeme wirklich das, wovon p. 107 behauptet ward, es sey der Inhalt dieser Lehre? Die Beantwortung dieser Frage würde, wenn sie genügend ausfiele, zugleich eine andere beantworten, die hier nahe liegt, nämlich was uns berechtigt, die Skeptiker und Mystiker so zusammen zu stellen? — eine Frage, welche um so natürlicher zu seyn scheint, als die Mystiker, die wir betrachtet haben, ohne Ausnahme gegen die Skeptiker polemisiren. Dafs es in diesem Procefs beider Partheien dieselbe Bewandtnifs hat wie in vielen andern (z. B. Erbschafts-) Processen, wo es gerade Verwandte sind, die sich bestreiten, wird sich hoffentlich zeigen, wenn wir diejenigen

Punkte, welche p. 107 als die wesentlichen hervorgehoben sind, in diesen Systemen wieder erkannt haben. Finden wir sie in beiden, so sind eben diese Punkte das, beiden Richtungen, Gemeinsame.

2. Also die untergeordnete, unselbstständige Stellung der geistigen Einzelwesen zu zeigen, sollte die Tendenz dieser Systeme seyn. Die Selbstständigkeit derselben war im Cartesianismus dadurch behauptet worden, dafs er ihr Wesen darin setzte, Anderes von sich auszuschliefsen. Die einzelnen Ich waren Substanzen, indem ihr Wesen in Alles ausschliefsender Thätigkeit bestand (Abth. I. p. 282). In dieser Thätigkeit lag ihr Wesen, und nur, indem sie sich so thätig verhalten, also durch diese ihre eigne ausschliefsende Thätigkeit, subsistiren sie (sind Substanzen). Diese ausschliefsende Thätigkeit ward weiterhin so durchgeführt, dafs überhaupt kein Einwirken der Aufsenwelt auf die geistigen Individuen statuirt werden konnte, die Erkenntnifs der Aufsenwelt entstand nach Malebranche nicht etwa durch das Einwirken der Dinge auf uns, sondern die Dinge waren dazu ganz überflüssig, Gott modificirte unsere Vorstellungen (d. h. unsere Thätigkeit) so, dafs wir Dinge aufser uns erkannten. — Soll nun die Selbstständigkeit der geistigen Indivi-

duen verschwinden, so kann als das Wesen derselben nicht mehr die ausschliefsende Thätigkeit gesetzt werden, so dafs sie blofs als sprödes, ausschliefsendes, Selbstbewufstseyn gefafst werden. Das ist denn auch in der That nicht mehr geschehen bei denjenigen Philosophen, die wir zuletzt betrachtet haben. Huët weifs schon nicht mehr, worin das Wesen des Geistes besteht, Bayle zeigt, dafs in dem persönlichen Selbstbewufstseyn des Ich keine Garantie seiner Existenz liege, während das Ich nach dem Cartesianismus, indem es sich wufste (d. h. dadurch, dafs es sich auf sich bezog), auch war, More leugnet, dafs das selbstbewufste Denken, wodurch das Ich sich von allem unterscheidet, das Wesen des Geistes ausmache und mehr sey, als eine Eigenschaft desselben, Cudworth eben so setzt das Wesen der geistigen Substanzen nicht in dies ausschliefsende Verhalten, sondern will nur dann zugeben, dafs ihr Wesen Denken sey, wenn man unter Denken Vitalität überhaupt verstehe, Poiret endlich macht die denkende Vernunft, worin nach Descartes überhaupt das Wesen des Geistes besteht, zu einem blofs accessorischen Vermögen, welches ihm auch wohl fehlen könne. Es läfst sich daher sogleich vermuthen, dafs hier die Activität des Gei-

stes überhaupt zurücktreten wird, und so finden wir denn, dafs als die eigentliche Bestimmung des Geistes ausgesprochen wird, dafs er sich passiv verhalte. Je mehr er sich unterwirft und auf sich einwirken läfst, um so mehr ist er in der Wahrheit, als passiver ist er noch am meisten fähig die Wahrheit zu besitzen. Daher sind nach Le Vayer die Sinneswahrnehmungen, obgleich unsicher, doch noch weniger dem Irrthum unterworfen, als die Schlüsse, welche die Vernunft durch ihre Thätigkeit hervorbringt. Daher kann nach Huët der Mensch selbst den Axiomen der Vernunft mit Sicherheit nur dann vertrauen, wenn sie durch äufsere göttliche Offenbarung verkündigt werden. Daher kann endlich nach Bayle die Vernunft nur niederreifsen, und je mehr der Mensch auf seine active Vernunft verzichtet, um so verdienstlicher ist es; die Thätigkeit seines Geistes kann höchstens, gegen sich selbst gerichtet, dazu führen, dafs wir einsehen, wie werthlos sie ist u. s. w. Dasselbe sehn wir auch bei den Mystikern. Nach Gale entsteht unsere Erkenntnifs nur dadurch, dafs das Licht der Natur oder das Licht der Gnade auf uns einwirkt und sich in uns reflectirt, nach More und Cudworth stammt alle Erkenntnifs nicht aus der Thätigkeit der Vernunft, sondern aus einer vor Alter-

empfangnen Cabbala; nach Poiret endlich hat der Geist auf jede Thätigkeit zu verzichten, sich nur passiv zu verhalten; nur so entspricht er seinem Begrif, denn die Passivität bildet den innersten Grund seines Wesens. — Also die Unselbstständigkeit, und untergeordnete Stellung der geistigen Einzelwesen ist es die hier einstimmig von den Skeptikern und Mystikern behauptet wird. Zwar war schon von Malebranche die Unselbstständigkeit, wenigstens einer Art, der Einzelwesen behauptet, und diese Behauptung von Spinoza auch auf die andere Seite ausgedehnt worden (vergl. §. 3). Aber jene von Malebranche untergeordnete Einzelwesen waren gerade die materiellen (vergl. §. 6), und auch bei Spinoza war das nicht geleistet, worauf es hier ankommt, dafs gerade die geistigen Einzelwesen als besonders unselbstständig erscheinen. Deswegen sehen wir denn auch einen More zuerst sogar darin mit Spinoza einverstanden, dafs die einzelnen geistigen Wesen nichts für sich Existirendes seyen, und nachher, zwar davon zurückkommen, doch aber gegen die Ansicht, dafs die einzelnen Ich Theile eines gröfseren Bewufstseyns seyen, viel weniger scharf sich aussprechen, als gegen den anderen Theil der Spinozistischen Lehre, welche auch die materiellen Dinge

nur zu Accidenzen der einen ausgedehnten Substanz machen wollte. Deswegen tritt Poiret als dieser heftige Gegner auf gegen Malebranche, dem er ganz richtig den Vorwurf macht, dafs die Consequenz seiner Lehre dazu führe (was Spinoza behauptet hatte), dafs Gott die ausgedehnte Substanz sey, dem er aber blofs dies zum Vorwurf macht, dafs Gott das Wesen der materiellen Dinge constituiren solle. Dagegen hat er wenig dagegen, dafs die einzelnen Geister Participationen der Gottheit seyen, und behauptet, das Ich sey an und für sich gar nichts Reelles. —

3. Wenn dadurch, dafs das Wesen der geistigen Einzelwesen nicht mehr in das ausschliefsende Selbstbewufstseyn gesetzt ward, auch ihre Substanzialität nicht mehr behauptet werden konnte, so mufste auch nothwendig eine Veränderung eintreten in der Ansicht über das Princip aller Gewifsheit. So lange das Ich, dadurch dafs es sich ausschliefsend verhielt, auch als ein Substanzielles, Wirkliches, war, so lange hatte man an diesem Act des sich Producirens (wenn man so sagen will) ein unumstöfsliches Princip aller Gewifsheit. *Sum res cogitans* stand über allem Zweifel erhaben da. Das einzelne Selbstbewufstseyn war also das aller Ge-

wisseste, und alles Andere konnte eben deshalb nur gewiſs seyn, wenn es mit jener absoluten Gewiſsheit zusammenhängt, oder daraus abzuleiten ist. Darin besteht eben die Evidenz, daſs etwas so klar gedacht wird, wie jener absolut gewisse Satz. Alles aber, was so klar und deutlich gedacht wird, oder, was dasselbe heiſst, evident ist, das steht fest, das ist gewiſs, und sonst Nichts. Die absolut evidenten Erkenntnisse sind nun eben die, welche unmittelbar aus jenem Satze folgen, und das sind die ewigen Ideen und ewigen Wahrheiten, welche eben deswegen unzweifelhaft sind, weil sie aus dem Satz sich ableiten lassen, der das Princip aller Gewiſsheit enthält. — Dies muſs sich nun auf dem, in Rede stehenden, Standpunkt ändern; weil das Selbstbewuſstseyn in seinem isolirten Fürsichseyn nicht mehr ein Absolutes ist, deswegen auch seine Gewiſsheit nicht mehr die höchste. Bayle stellt die Sicherheit dieser Gewiſsheit in Abrede, Gale stellt ein anderes Princip als das absolute prius hin, und lehrt, daſs, ehe man der Existenz Gottes gewiſs sey, man sogar von seiner eignen keine Sicherheit haben könne. Eben so behauptet Poiret, daſs die Gewiſsheit der Existenz der Gottheit viel gewisser sey, als die der eignen. — Fällt aber die

absolute Sicherheit und höchste Gewifsheit dieses Principes, so kann auch nicht mehr die Gewifsheit aller anderen Erkenntnifs davon abhängig gemacht werden. Diese Abhängigkeit ist nun eben das, was Evidenz genannt wurde, und diese war zum Criterium der Wahrheit gemacht worden. Jetzt aber bestreiten Huët und Bayle, dafs die Evidenz ein Criterium der Wahrheit sey, da auch erwiesen Falsches oft evident sey; und beide, so wie Hirnhaim und Le Vayer greifen die sogenannten ewigen Wahrheiten, d. h. die Axiome der Vernunft, die untrennbar mit dem Selbstbewufstseyn gesetzt sind, als mit der Offenbarung im Widerspruch stehend an. Eben so gestaltet sich's bei den Mystikern. More nimmt allerdings die Sicherheit der Vernunfterkenntnifs in Schutz, aber auch bei ihm mufs sie einen andern Character annehmen, als ihr bisher vindicirt war. Es mufs das Individuum seine isolirte Stellung aufgeben, sich von dem heiligen Geiste, der in der Gemeinde waltet, durchdringen lassen, denn in seiner blofsen Egoität (d. h. als Egoistisches, Böses) ist es der Wahrheit und ihrer Gewifsheit nicht zugänglich. Cudworth läfst eben so die ewigen Wahrheiten gelten, sie sind ihm aber etwas Anderes, als nur Folgen aus der Gewifsheit seiner selbst. Ihm

sind die ewigen Wahrheiten in uns nur Reflexe des einen Quells der Wahrheit, und sie sind ihm ewige, göttliche Wahrheiten, nicht weil sie mit dem einzelnen Selbstbewufstseyn verbunden sind, sondern weil sie im Bewufstseyn Aller sich finden. Poiret endlich spricht es unverhohlen aus, dafs die Ideen nur Schattenbilder der Wahrheit seyen, und die ewigen Wahrheiten nur die Oberfläche der Dinge betreffen, und zweifelhaft seyen. Dagegen gäbe es nur ein untrügliches Princip der Gewifsheit, dies sey das Licht Gottes, womit er uns unmittelbar durchdringt. Die Axiome der Vernunft ständen, eben weil sie ihren Grund in unserm activen Selbstbewufstseyn haben, hinsichtlich ihrer Sicherheit noch unter den Sinneswahrnehmungen.

4. So sehn wir also bei Beiden die Tendenz, das geistige Einzelwesen darzustellen, als das, welches ein Unselbstständiges sey, dessen Begrif eben darum sey, sich passiv zu verhalten, d. h. unterzuordnen, und das in sich selbst keine Gewifsheit, geschweige denn ein Princip derselben, finde. Wir finden hier also gerade das, was p. 107 behauptet war als der Inhalt dieser Stufe. Auf den Einwand, der hier gemacht werden wird, dafs des Gemeinsamen, das wir in wenige kurze Sätze zusammen-

gefafst haben, doch so wenig sey, dafs nur eine unbestimmte, abstracte Aehnlichkeit sich behaupten lasse, haben wir hier zweierlei zu erwidern; wovon das Erste auf das zurückweist, was oben (sub 1.) gesagt ward, dafs hier mehr, als irgendwo, eine Ausgleichung eintreten müsse, zwischen dem, was die Deduction versprach und dem, was die Systeme selbst darzubieten scheinen, — das Zweite nur eine Verweisung auf das Folgende enthalten kann.

a) Je kleiner der Schritt ist von einem System zum andern, d. h. je weniger Bestimmungen in dem letzteren sich finden, in denen man erkennen kann, dafs es weiter gegangen ist, als das frühere, um so weniger wird dies zweite System als bedeutend erscheinen können (vergl. p. 104). Nennen wir nun das, wodurch ein philosophisches System sich, als dem Ziel der Entwickelung überhaupt näher stehend manifestirt, als die früheren, — das Wesentliche in demselben, so wird ein solches, minder bedeutendes, System auch weniger Punkte haben, die für eine solche Darstellung, wie unsere, wesentlich sind. Die Deduction, die nichts anders zu geben hat, als die wesentlichen Bestimmungen, d. h. die, welche den Fortgang bilden, wird deshalb in einem solchen Fall auch nur wenig Bestimmungen hervor-

heben können. Dazu kommt noch etwas Anderes: Setzen wir den Fall, dafs ein Fortschritt in der Geschichte der Philosophie sich so manifestirt, dafs eine Vielheit von verschiedenen Systemen die erreichte Stufe repräsentirt (Abth. I. p. 81), deren jedes das Wesentliche derselben enthielte, jedes aber mit verschiedenen Elementen gemischt, so wird dasselbe Statt finden, was geschieht, wenn der Fortschritt ein sehr kleiner ist. Jedes dieser vielen Systeme wird ein verhältnifsmäfsig unbedeutenderes seyn, weil es entweder nur theilweis das Wesentliche dieser Stufe enthält, oder, wenn sich dasselbe auch ganz finden sollte in einem System, es doch mit Vielem gemischt ist, was, der Eigenthümlichkeit des einzelnen Individuums angehörend, mit jenem Wesentlichen nur zufällig verbunden ist. — Beides verbindet sich nun hier. Der Schritt, den die realistische Richtung von Spinoza zu Locke zu machen hat, ist hier unterbrochen, und also in zwei kleinere Schritte getheilt, und den Abschnitt bezeichnet eine Vielheit von Systemen. Es liegt also in der Natur der Sache, dafs diese Systeme aufser dem, wodurch sie diese Stufe repräsentiren, d. h. dem Wesentlichen, Vieles enthalten, wodurch sie gerade diese eigenthümlichen Ansichten sind, was aber für die ganze Entwicke-

lung der Philosophie als das Unwesentliche erscheint. Liegt es nun in dem Plan dieses Werks (vergl. Abth. I. Vorr. VII. und p. 83), die Systeme, die hier dargestellt werden, so ausführlich und in einer solchen Weise darzustellen, dafs man eine klare Vorstellung von der ganzen Totalanschauung der Philosophen, die behandelt werden, bekomme, so liegt es in der Natur der Sache, dafs das, was für eine solche Betrachtung der Geschichte der Philosophie, die wir eine philosophische nennen, das Wesentliche ist, verschmolzen erscheint mit Vielem, was nicht nothwendig mit jenem Wesentlichen verbunden ist, oder daraus folgt. Wo darum das Wesentliche in diesem Letzteren (dem für unsern Zweck Zufälligen) zu sehr verborgen war, haben die kritischen Bemerkungen darauf aufmerksam machen wollen, indem sie es aus dem Unwesentlichen herausschieden. Dafs des Herausgeschiednen verhältnifsmäfsig wenig seyn mufs, werden die vorstehenden Bemerkungen gezeigt haben. (Natürlich machen wir weder darauf Anspruch, die Deduction so weit durchgeführt zn haben, als sie sich überhaupt durchführen läfst, noch auch in den vorliegenden Systemen Alles, was darin nothwendig ist, als solches nachgewiesen zu haben.) Dafs aber die oben ausge-

sprochenen Sätze in der That dasjenige enthalten, was in diesen Systemen das Hauptsächlichste und Wesentlichste ist, so dafs das Uebrige als Unwesentlicheres und Zufälligeres dagegen erscheint, davon kann man sich leicht überzeugen, indem man versucht, einzelne Lehren dieser Philosophen zu ignoriren. Diejenige Lehre, mit deren Verwerfung das ganze System einen wesentlich anderen Character erhält, wird eine Grundlehre seyn. Nehmen wir hier sogleich Hauptpunkte vor, und sehen etwa bei Bayle von dem ab, was fast von allen Gegenständen ihn am meisten beschäftigt, von der Wahrscheinlichkeit der manichäischen Lehre, oder bei Poiret von seinen tiefsinnigen Erörterungen über Trinität, über Prädestination u. s. w., so könnten in diesen Punkten ihre Ueberzeugungen ganz anders gewesen seyn, ohne dafs ihre ganze philosophische Lehre sich geändert hätte. Fiele aber bei jenem die Lehre von dem Unvermögen der Vernunft, bei diesem die Lehre von der absoluten Passivität des Geistes weg, so wären ihre Systeme wesentlich andere. — In dem Wesentlichen ihrer Lehre sind die Skeptiker und Mystiker übereinstimmend, daher denn beide Richtungen sich in einem Individuo begegnen können, wie in Hirnhaim, daher so viele, oft wörtliche, Ueber-

Uebereinstimmung zwischen den beiderseitigen Hauptrepräsentanten, Bayle und Poiret.

b) Obgleich sich nun aus dem oben Gesagten ergeben hat, dafs der übereinstimmenden Punkte nur wenige seyn können, so finden sich doch derselben mehr, als bisher hervorgehoben worden sind, und es haben die kritischen Bemerkungen auch die übrigen Punkte der Uebereinstimmung nachzuweisen. Dies ist hier geflissentlich noch nicht geschehn. Es kam bisher nur darauf an, diejenige Verwandtschaft zu zeigen, die zwischen Skeptikern und Mystikern Statt findet, sofern ihre Tendenz darauf hingeht, das geistige Einzelwesen (gleich viel gegen wen) herabzusetzen und seiner Substanzialität zu berauben. Die ersten Spuren aber des positiven Momentes (p. 107), die sich auch in ihnen finden, würden, wo sie nachgewiesen werden könnten, des Gemeinsamen noch mehr zeigen. Dies kann aber nur zum Bewufstseyn gebracht werden da, wo gezeigt wird, in wiefern die Lehre der Skeptiker und Mystiker einen Uebergang bildet zum Empirismus des Locke.

]

v

i

P

se

si

vo

Le

so

Beilagen.

I. Belegstellen aus der Ethik des Arnold Geulincx.*)

1) Virtus est amor rationis, et non tam proprie, aut saltem non tam prope ipsius Dei in se, Deo enim quidquid agamus aut non agamus, necessario obedimus..... Igitur propositum obediendi Deo in se et separatim a ratione tam est ineptum in nobis, quam propositum procreandi, ut mons habeat collem. Absolutae voluntati Dei parere est actum agere, velis nolis parebis. Tract. I. cap. I. §. 2. No. 2. Virtutes cardinales sunt proprietates virtutis, quae proxime et immediate ab illa dimanant et ad nullam externam circumstantiam speciatim referuntur, tales sunt hae quatuor: diligentia, obedientia, justitia, humilitas ibid. cap. 2. p. 47. Partes humilitatis sunt inspectio sui et despectio sui. Quantum ad priorem haec est illud veteribus decantatum ipse te nosce ibid. Sect. II. §. 2. p. 107. In hac inspectione id primum agendum est, ut omnia dimittamus, quae nostra non sunt, alioqui enim non ipsos pure, sed et alia quaedam seu ad alium aliquem pertinentia inspiceremus ibid. annotat 1.

---

*) Es wird citirt nach: *Arnoldi Geulincs (dum viveret) Med. et Phil. Doct. etc. ΓΝΩΘΙ ΣΕΑΥΤΟΝ sive Ethica post tristia auctoris fata ... edita ... per Philaretum, cui accessit Cornelii Bontekoe libellus de passionib. animae cum serie rerum per Joh. Flenderum. Amstelod. ap. Janssonio-Waesbergios* 1709.

2) Est corpus aliquod, quod mecum magis junctum est ..... hoc meum corpus vocare soleo: me hoc etiam corpus, aggnosco clarissime, non fecisse, me nihil simile facere posse. Tract. I. Sect. 2. § 2. No. 3. p. 111. Corpus meum pars hujus mundi est ..... ego vero minime pars hujus mundi sum, utpote qui sensum omnem fugiam, qui nec videri ipse nec audiri ..... possum ..... Nihil horum ad me usque permeat, ego speciem omnem excedo, ... ego sola cognitione volitioneque definior ibid. annot. 5. Jam corpus meum varie quidem pro arbitrio meo movetur, ... sed motum ego illum non facio, nescio enim, quomodo peragatur et qua fronte dicam, id me facere, quod, quomodo fiat, nescio. Ibid. No. 5. p. 113. 116. Evidentissimum est et quo nihil clarius excogitari potest: Ego non facio id, quod quomodo fiat, nescio. ibid. annot. 9. Nescio enim, quomodo et per quos nervos aut alias vias motus e cerebro in artus meos derivetur. ibid. annot. 10. p. 116. aut si quid noverim, non a priori, ut ajunt, sed a posteriori id novi et dirigens motum illum scientia posterior est ipso motu. .... Sentio, me ab illa cognitione in motu membrorum meorum non dirigi, et aeque promte aut forte promptius olim ea movisse, cum id me toto coelo fugeret: ad haec, cum ..... manum vel pedem paralysis invasit eodem subinde modo me ad motum habeo, atque ut cum integer eram, idem quantum est ex mea parte contribuo, et tamen motus non sequitur. Ibid. No. 5. p. 119. — Qui vera philosophia initiati sunt, noverunt quam certissime nec solem esse, qui lucem ..... faciat ..... sed motorem haec et omnia proxime et immediate producere. Ibid. p. 115. Satis esset eas (res naturales) in instrumentorum numero habere. Ibid. p. 116. Quodsi motum non facio in corpore meo, multo minus eum extra corpus meum facio ..... Denique huc mihi deveniendum esse perspicio, ut ingenue fatear, nihil me extra

me facere, quidquid facio, in me haerere ..... Alius igitur qui animat actionem meam, cum extra me dimanat. Ibid. No. 5. 6. 7. p. 120. 121. 122. Actio mea non proprie extra me dimanat, ... sed quia cum actione mea (id est voluntate)..... Deus ineffabiliter conjunxit motus quosdam (corporis) ..... hinc actio voluntatis meae cum illi motus eam subsequuntur aut comitantur, tropico quodam aut figurato modo loquendi extra me tendere et in corpus meum ..... transfundi videtur. Ibid. annot. 17. p. 123. Sum igitur nudus speculator hujus machinae in ea nihil ego fingo etc..... totum id alterius cujusdam opus est. Ibid. No. 8. p. 125.

3) Igitur in mundo nil quicquam agimus, spectamus eum duntaxat, verum illud spectare rursus admirabili modo contingit, nam mundus non potest se ipsum ut spectetur exhibere, nec speciem suam nobis ingerere, est in se ipso invisibilis. Quemadmodum non operamur in id, quod extra nos est, ita, quod extra est, non operatur in nos ..... mundi opera non attingunt mentem nostram. Est proinde rursus alius ille, qui speciem ex aliqua mundi parte in nos ingerit, qui nos sive nostram voluntatem in partem mundi transferebat. Ibid. annot. 15. p. 122. Sed et, quo pacto hujus scenae spectator sim, inquirendum est ..... quid hoc est: oculos habeo .... nec liquores illi nec illae tunicae vident, ego tamen video, ego igitur aliud longe sum ac illa. Ego, inquam, ope illorum video, et tamen quid opis ad videndum conferant, non video, plane non intelligo. .... Nam, quod oculi ..... speciem .... recipiant ab objectis ..... hoc nihil dum ad videndum facit, quia nec speculo imaginem repercuti videre est .... non natura, non vi, non potestate sua quidquam conferunt ad videndum ..... sed quod oculi hic aliquid praestent ..... id omne non a se, non a me, sed aliunde habent. Ibid. No. 9. 125 — 129. Sicut actio mea non pertingit ad res hujus mundi, ita

nec actiones istarum rerum ad me pertinere agnosco, alterius hic iterum vis et industria subolet mihi, vis et industria non enarrabilis ..... modum, quo haec praestet (illud numen) nec intelligo, et intelligo, intelligere me nunquam posse ..... (res ipsa) vere reddita est notissima perspectissimaque. Ibid. No. 10. p. 132. Mundus, quem specto, speciem suam, qua spectetur a me, ingerere mihi non potest. Appellit eam ad corpus meum, atque ibi destituit; quod ulterius eam in me ipsum et mentem meam subvehit, numen est. Ibid. No. 11. p. 133.

4) In hoc mundo me extra me nihil agere posse, omnem actionem meam, quatenus mea est, intra me manere, eam vi divina aliquando extra me diffundi, eatenus vero non esse meam actionem, sed Dei. Diffundi autem cum Deo videtur et quantum videtur, secundum leges ab ipso liberrime constitutas, et ab arbitrio ejus penitus dependentes, ita ut ejusdem prorsus momenti sit idem in re ipsa miraculum, ex imperio voluntatis meae linguam in ore meo tremere, cum »terram« dico, et ex eodem imperio terram ipsam tremere, — interest tantum, illud ad tempus aliquod fieri, placuisse Deo, non hoc. — Tantummodo spectare me hunc mundum, ipsum tamen mundum non posse se mihi spectandum exhibere, solum Deum mihi exhibere illud spectaculum: idque modo ineffabili, incomprehensibili, qua propter inter stupenda Dei miracula, quorum me in hoc mundo spectaculo dignatur, ego ipse spectator maximum ejus sum et juge miraculum. Ibid. No. 14. p. 140. Nec motus sequitur in membris meis voluntatem meam, sed voluntatem meam comitatur; non ideo inquam pedes isti moventur, quia ego ire volo, sed quia alius id me volente vult..... Imo voluntas mea non movet motorem, ut moveat membra mea, sed qui motum indidit materiae, et leges ei dixit, is idem voluntatem meam formavit: itaque has res diversissimas (motum materiae et arbitrium voluntatis meae)

inter se devinxit, ut, cum voluntas mea vellet, motus talis adesset, qualem vellet, et contra, cum motus adesset, voluntas eum vellet, sine ulla alterius in alterum causalitate vel influxu: sicut duobus horologiis rite inter se et ad solis diurnum cursum quadratis, altero quidem sonante et horas nobis loquente alterum itidem sonat et totidem nobis indicat horas, idque absque ulla causalitate, quà alterum hoc in alterum causat..... sic v. g. motus linguae comitatur voluntatem nostram loquendi et haec voluntas illum motum: nec haec ab illo, nec ille ab hac dependet, sed uterque ab eodem illo summo artifice, qui haec inter se tam ineffabiliter copulavit atque devinxit. Tract. I. Sect. II. §. 2. No. 7. annot. 19. p. 124. —

5) Ubi nil vales, ibi nil velis, in hoc uno monito vertitur totius Ethicae cardo. Ibid. annot. 28. c. p. 128. Nota hoc axioma continere utramque partem humilitatis, inspectionem inquam et despectionem. »Ubi nihil vales,« hic sonat inspectio sui ipsius..... »ibi nihil velis« hic sonat altera pars humilitatis, scil. despectio sui, sive..... resignatio in ejus manum, et potestatem, in qua equidem velimus nolimus, sumus. Ibid. §. 3. annot. 1. p. 145. Deus et ratio non indigent operibus nostris, imo nec ullum opus nobis injungunt, opus enim ipsum, sicut extra potestatem nostram, sic etiam extra obligationem, opus spectat ad eventum, quod numquam sub praecepto est. Est igitur Deus solo animo nostro et proposito contentus. Tract. I. Sect. II. §. 6 No. 1. annot. 2. p. 176. Nec enim, si voluerimus edere, ex natura rei sequetur ipse ille motus in quo edendi consistit actio...... vult Deus, cum hoc voluerimus, motum illum suppeditare qui manducatio vocatur, p. 186. Ac proinde jussit nos velle (quid enim nos aliud conferre possumus?) Ibid. No. 4. p. 189.

II. Belegstellen aus den Schriften des Malebranche *).

1) L'erreur est la cause de la misère des hommes; c'est le mauvais principe, qui a produit le mal dans le monde Liv. I. chap. 1. p. 1. il est bien juste, que les hommes fassent effort, pour s'en délivrer. Ibid. p. 2..... La matière, ou l'étenduë renferme en elle deux proprietés ou deux facultés, la première faculté est celle, de recevoir différentes figures, et la seconde est la capacité d'être mûë..... L'esprit de l'homme renferme de même deux facultés; la première, qui est l'entendement est celle, de recevoir plusieurs idées..... la seconde, qui est la volonté est celle de recevoir plusieurs inclinations..... ibid. p. 5..... de même, que la faculté, de recevoir différentes figures et différentes configurations dans les corps, est entièrement passive et ne renferme aucune action, ainsi la faculté de recevoir différentes idées et différentes modifications dans l'esprit est entièrement passive et ne renferme aucune action..... Ibid. p. 8. L'autre faculté de la matière c'est, qu'elle est capable de recevoir plusieurs mouvemens, et l'autre faculté de l'ame c'est, qu'elle est capable de récevoir plusieurs inclinations..... De même, que tous les mouvemens se font en ligne droite, s'ils ne trouvent quelques causes étrangères et particulières, qui les déterminent, et qui les changent en des lignes cour-

---

*) *De la recherche de la vérité* ist citirt nach: *Sixième édition, revuë et augmentée de plusieurs ecclaircissemens à Paris chez Michel David.* 1712. (4 *Bde.* 8.)

Die *Entretiens sur la metaphysique et sur la religion* sind citirt nach der Ausgabe *Rotterdam chez Reiner Leers.* 1688. 8.

bes.... ainsi toutes les inclinations, que nous avons de Dieu, sont droites..... Ibid. p. 12. De sorte, que par ce mot de volonté,..... je prétends désigner l'impression ou le mouvement naturel, qui nous porte vers le bien indéterminé et en général; et par celui de liberté je n'entends autre chose, que la force, qu'a l'esprit de détourner cette impression vers les objets, qui nous plaisent; et faire ainsi, que nos inclinations naturelles soient terminées a quelque objet particulier. Ibid. p. 14. L'ame peut appercevoir les choses en trois manières, par l'entendement pur, par l'imagination, par les sens. Liv. I. chap. 4. p. 47. On peut donc regarder ces trois facultés comme certains chefs, auxquels on peut rapporter les erreurs des hommes, et les causes de ces erreurs..... Premièrement on parlera des erreurs des sens. Secondement des erreurs de l'imagination, en troisième lieu des erreurs de l'entendement pur, en quatrième lieu des erreurs des inclinations, en cinquième lieu des erreurs des passions, enfin après avoir essayé de délivrer l'esprit des erreurs. auxquels il est sujet, on donnera une méthode générale, pour se conduire dans la recherche de la vérité. Ibid. pag. 50.

2) Nos sens ne sont donc pas si corrompus qu'on s'imagine..... ce ne sont pas nos sens, qui nous trompent, mais c'est notre volonté, qui nous trompe par ses jugement précipités. Liv. I. chap. 5. p. 65. Nous devons observer exactement cette règle, de ne juger jamais par les sens de la vérité absolue des choses, ou de ce, qu'elles sont en elles mêmes, mais seulement du rapport qu'elles ont avec notre corps, parce qu'en effet ils ne sont point donnés pour connaître la vérité des choses en elles mêmes, mais seulement pour la conservation de notre corps. Ibid. p. 66. Dans presque toutes les sensations il y a quatre choses différentes, que l'on confonde.... la première est l'action de l'objet, c'est-a-dire dans

la chaleur par exemple, l'impulsion et le mouvement de petites parties du bois contre les fibres de la main, (chap. 11.) la seconde est la passion de l'organe du sens, c'est-a-dire l'agitation des fibres de la main, causée par celle des petites parties du feu.... (cf. chap. 12.).... la troisième est la sensation ou la perception de l'ame, c'est-a-dire ce qu'un chacun sent, quand il est auprès du feu (cf. chap. 13.). La quatrième est le jugement que l'ame fait, que ce qu'elle sent est dans sa main. Liv. I. chap. 10. p. 151. Nous avons encore vu, que nos sens sont très fidèles et très éxact pour nous apprendre les rapports, que tous les corps qui *nous* environnent, ont avec le nôtre; mais qu'ils sont très faux pour nous instruire de la vérité de ce, que les choses sont absolument et en elles-mêmes..... Il suffit qu'ils entrent seulement en quelque défiance de leurs sens..... Qu'on ne doit jamais donner un consentement entier, qu'à des choses, qui paraissent entièrement évidentes; et auxquelles on ne peut s'abstenir de consentir, sans reconnaître avec une entière certitude, que l'on feroit mauvais usage de sa liberté, si on ne s'y rendoit pas. Liv. I. chap. 20. p. 237.

3) Livre second de l'imagination. S'il n'y a que des filets enterieurs, qui soient agités par le cours des esprits animaux, ou de quelque autre manière, l'ame imagine et juge, que ce qu'elle imagine, n'est point au dehors, mais au dedans du cerveau, c'est-a-dire, qu'elle apperçoit un objet, comme absent. Voila la différence qu'il y a entre sentir et imaginer. Liv. II. part. I. chap. I. p. 244. ......La profondeur et la netteté des vestiges de l'imagination dépend de ces deux causes, savoir de la force des esprits animaux et la constitution des fibres du cerveau..... Ibid. p. 249. Or il faut bien remarquer, que tout cela ne se fait, que par machine, je veux dire, que tous les différens mou-

vemens de ces nerfs dans toutes les passions différentes n'arrivent point par le commendement de la volonté. Liv. II. part. I. chap. 4. p. 268. J'entends par l'imagination forte et vigoureuse cette constitution du cerveau, qui se rend capable des vestiges et des traces extrêmement profondes, et qui remplissent tellement ta capacité de l'ame, qu'elles l'empêchent d'avoir quelque attention à d'autres choses, qu'a celles, que ces images représentent. Liv. II. part. III. chap. 1. p. 457. Que toutes les pensées, que l'ame a par le corps, ... sont toutes fausses ou obscures; qu'elles ne servent qu'a nous unir aux biens sensibles et a toutes les choses, qui nous peuvent procurer ces biens, et que cette union nous engage dans des erreurs infinies..... Ibid. chap. dernier p. 550.

4) Par ce mot: entendement pur, nous ne prétendons désigner que la faculté qu'a l'esprit de connaître les objets de dehors, sans en former d'images corporelles dans le cerveau pour les représenter.... Liv. III. part. I. chap. 1. p. 4. Je ne crois pas qu'après y avoir pensé serieusement on puisse douter que l'essence de l'esprit ne consiste que dans la pensée, de même que l'essence de la matière ne consiste que dans l'étendue et que selon les différentes modifications de la pensée, l'esprit est tantôt voulant, tantôt imaginant..... J'avertis seulement, que par ce mot pensée, je n'entends point ici les modifications particulières de l'ame. — Je ne crois pas aussi qu'il soit possible de concevoir un esprit, qui ne pense pas, quoi qu'il soit fort facile d'en concevoir un, qui ..... ne veuille point. — Si un esprit, ou la pensée étoit sans volonté, il est clair, qu'elle seroit tout a fait inutile ..... mais cependant, ... comme le mouvement n'est pas de l'essence de la matière, puisqu'il suppose de l'étendue, ainsi vouloir n'est pas de l'essence de l'esprit ..... La pensée toute seule est l'essence de l'esprit....

Ibid. p. 4. et 5..... de même qu'un corps ne peut véritablement être plus étendu en un tems qu'en un autre, ainsi l'ame ne peut jamais penser davantage en un tems qu'en un autre. Liv. VI. part. I. chap. 5. p. 62..... L'ame n'ayant que des pensées de pure intellection, qui ne laissent point des traces dans le cerveau, on ne s'en souvient point après que l'on est revenu à soi, et c'est ce qui fait croire, qu'on n'a pensé à rien. J'ai dit ceci en passant, pour montrer qu'on a tort de croire, que l'ame ne pense pas toujours..... Liv. III. part. I. chap. 2. p. 19.

5) Je crois, que tout le monde tombe d'accord, que nous n'appercevons point les objets, qui sont hors des nous par eux-mêmes. Nous voyons le soleil etc. et il n'est pas vrai-semblable, que l'ame sorte du corps et qu'elle aille pour ainsi dire se promener dans les cieux, pour y contempler tous ces objets. Elle ne les voit donc point par eux-mêmes, et l'objet immédiat de notre esprit, lorsqu'il voit le soleil par exemple, n'est pas le soleil, mais quelque chose, qui est intimement unie à notre ame; et c'est ce que j'appelle idée. Ainsi par ce mot idée je n'entends ici autre chose, que ce, qui est l'objet immédiat, ou le plus proche de l'esprit, quand il apperçoit quelque objet. Liv. III. part. II. chap. I. p. 58..... La différence qu'il y a entre nos perceptions et les idées me paroît aussi claire, que celle, qui est entre nous, qui connoissons, et ce, que nous connaissons. Car nos perceptions ne sont que des modifications de notre esprit, ou que notre esprit même, modifié de telle ou telle manière: et ce que nous connoissons, ou que nous voyons, n'est proprement, que notre idée. Réponse a Mr. Regis. chap. 2. No. 14. p. 500. Les idées des objets sont dont préalables aux perceptions, que nous en avons. Ce ne sont donc point de simples modifications de l'esprit, mais les causes véritables de

ces modifications. **Ibid.** No. 12. p. 497..... Afin que l'esprit apperçoive quelque objet, il est absolument, nécessaire, que l'idée de cet objet lui soit actuellement présente..... mais il n'est pas nécessaire, qu'il y ait au-dehors quelque chose de semblable a tette idée; car il arrive très souvent, que l'on apperçoit des choses, qui ne sont point. **Liv. III. part. II. chap. 1. p. 59.** Je crois donc ..... qu'ainsi ces idées ne dépendent point des êtres créés comme de leur causes exemplaires, puisqu'elles sont au contraire les exemplaires des êtres créés, car ..... il faut..... que le modèle du monde..... soit préalable à la volonté..... de la création..... Je ne puis me persuader, que les idées dépendent de Dieu comme de leur cause efficiente. Car étant éternelles, immuables et nécessaires, elles n'ont pas besoin de cause efficiente; quoique j'avouë, que la perception, que j'ai de ces idées, dépende de Dieu comme de sa cause efficiente. **Réponse a Mr. Regis. chap. 2. No. 23. p. 537 et 538.** Je suis certain, que les idées des choses sont immuables, et que les vérités et les loix éternelles sont nécessaires. — Certainement, si les vérités et les loix éternelles dépendoient de Dieu, si elles avoient été établies par une volonté libre du créateur,..... il me paroit évident, qu'il n'y auroit plus des science véritable..... **Ecclaircissem. (X.) sur Liv. III. p. 205. 209.** On ne voit, que dans la sagesse de Dieu les vérités éternelles immuables, nécessaires.... **Ibid. p. 212. cf. Entretiens sur la Met. p. 15.** Il est certain, que Dieu renferme en lui même d'une manière intelligible les perfections des tous les êtres, qu'il a créés, ou qu'il peut créer..... Or ces perfections sont aussi l'objet immédiat de l'esprit de l'homme..... Donc les idées intelligibles, ou, les perfections, qui sont en Dieu, lesquelles nous représentent ce qui est hors de Dieu, sont absolument nécessaires et immuables. **Ibid. p. 218.**

6) Nous assurons donc, qu'il est absolument nécessaire, que les idées, que nous avons des corps ..... viennent de ces mêmes corps, ou de ces objets; ou bien que notre ame ait la puissance de produire ces idées; ou que Dieu les ait produites avec elle en la créant, ou qu'il les produise toutes les fois, qu'on pense a quelque objet; ou que l'ame ait en elle même toutes les perfections, qu'elle voit dans ces corps; ou enfin, qu'elle soit unie avec un être tout parfait, et qui renferme généralement toutes les perfections intelligibles, ou toutes les idées des êtres crées. Liv. III. part. II. chap. 1. p. 65. La plus commune opinion est celle des Peripateticiens, qui prétendent, que les objets de dehors envoyent des espèces, qui leur ressemblent, et que ces espèces sont portées par les sens extérieurs jusqu'au sens commun. Ibid. chap. 2. p. 66. On assure donc, qu'il n'est pas vraisemblable, que les objets envoyent des images,..... de quoi voici quelques raisons. La première se tire de l'impénétrabilité des corps..... Les espèces impresses des objets sont de petits corps, elles ne peuvent donc pas se pénétrer..... d'ou il est facile de conclure, qu'elles devroient se froisser etc..... Ibid. p. 68. La seconde raison se prend du changement, qui arrive dans les espèces......, l'espèce devient tout d'un coup cinq au six cents fois plus grande etc. Ibid. p. 69. La seconde opinion est de ceux, qui croient, que nos ames ont la puissance de produire les idées des choses, auxquelles elles veulent penser..... En effet le monde intelligible doit être plus parfait, que le monde matériel et terrestre..... Ainsi, quand on assure, que les hommes ont la puissance, de se former les idées telles, qu'il leur plait, on se met fort en danger, d'assurer, que les hommes ont la puissance de faire des êtres, plus nobles et plus parfaits que le monde que Dieu a créé. Ibid. chap. 2. p. 72 et 74,..... ils devroient seulement

conclure..... que leur volonté est ordinairement nécessaire selon l'ordre de la nature, afin qu'ils aient ses idées; mais non pas, que la volonté est la véritable et la principale cause, qui les rend présentes a leur esprit. Ibid. 82. La troisième opinion est de ceux, qui prétendent, que toutes les idées sont innées ou créées avec nous. Ibid. chap. 4. p. 84. Il (l'esprit) a donc un nombre infini d'idées..... Or je demande s'il est vrai-semblable, que Dieu ait créé tant des choses avec l'esprit de l'homme. Pour moi, cela ne me paroit pas ainsi, principalement puisque cela ce peut faire d'une autre manière, très simple et très facile..... il seroit neanmoins impossible d'expliquer, comment l'ame pourroit les choisir..... Ibid. p. 87. La quatrième opinion est, que l'esprit n'a besoin que de soi-même pour appercevoir les objets, et qu'il peut en se considérant et ses propres perfections, découvrir toutes les choses, qui sont au-dehors. Ibid. chap. 5. p. 90. Mais il me semble, que c'est être bien hardi, que de vouloir soutenir cette pensée. — Dieu voit au dedans de lui même tous les êtres, en considérant ces propres perfections, qui les lui représentent Ibid. p. 62. Cest une proprieté de l'infini, d'être en même temps un et toutes choses, composé pour ainsi dire d'une infinité de perfections..... Les idées, que Dieu a des créatures, ne sont..... que son essence entant qu'elle en est participable, ou imparfaitement imitable, car Dieu renferme, mais divinement, mais infiniment, tout ce qu'il y a de perfection dans les créatures..... Ainsi..... il ne peut les voir qu'en lui, car il ne tire que de lui-même ses connoissances. Ecclaircissemens sur le III. Liv. p. 241. 243. *) il (Dieu) ne peut voir ses créatures, que dans ce, qui est en lui qui les représente. Ibid. p. 221. Mais il n'en est pas de

*) Diese Stelle kommt in den früheren Ausgaben nicht vor.

même des esprits créés, ils ne peuvent voir dans eux mêmes ni l'essence des choses, ni leur existence ..... puis qu'étant trés-limités ils ne contiennent pas tous les êtres, comme Dieu, que l'on peut appeller l'être universel. Liv. III. part. II. chap. 5. p. 93. Il ne reste plus, que la cinquième (manière) qui paraît seule conforme à la raison, et la plus propre pour faire connoitre la dépendance, que les esprits ont de Dieu dans toutes leurs pensées. Ibid. chap. 6. p. 95. (Les choses materielles) étant étendues et l'ame ne l'étant pas, il n'y a point de rapport entre elles..... et par conséquent elles (les ames) ne peuvent voir les corps de dehors, que par des idées, qui les représentent. Ibid. chap. 1. p. 64. Toutes nos idées sont en Dieu, quant à leur réalité intelligible..... Cette substance renferme les idées de toutes le vérités que nous découvrons. Entret. I. p. 31. 32. Il faut se souvenir.... qu'il est absolument nécessaire, que Dieu ait en lui-même les idées des tous les êtres qu'il a créés.... Il faut de plus savoir, que Dieu est très-étroitement uni à nos ames, par sa présence, de sorte, qu'on peut dire, qu'il est le lieu des esprits de même que les espaces sont..... le lieu des corps. Ces deux choses étans supposées, il est certain, que l'esprit peut voir ce qu'il y a dans Dieu, qui représente les êtres creés.... Rech. Liv. III. p. 96. Nos esprits n'habitent, que dans la raison universelle. Entret. p. 32. Ainsi l'esprit peut voir en Dieu les ouvrages de Dieu.... Liv. III. part. II. chap. 6. p. 96. Mais non seulement on peut dire, que l'esprit, qui connoit la vérité, connoit en quelque manière Dieu, qui la renferme, on peut même dire, qu'il connoit en quelque manière les choses comme Dieu les connoit. Liv. V. chap. 5. p. 482. Mais il faut bien remarquer, qu'on ne peut pas conclure, que les esprits voyent l'essence de Dieu, de ce qu'ils voyent toutes choses en Dieu.... Liv. III part. II. chap.

chap. 6. p. 97. Ce n'est pas voir son essence, que de voir les essences des créatures dans sa substance, comme ce n'est pas voir un miroir, que d'y voir seulement les objets qu'il représente. Ecclaircissem. (X.) l. c. p. 255. — Car Dieu est tout être, parce qu'il est infini et qu'il comprend tout, mais il n'est aucun être en particulier. Liv. III. l. c. p. 98. Il faut bien prendre garde, que je ne dis pas, que nous en ayons en Dieu les sentimens.... Le sentiment est une modification de notre ame, et c'est Dieu, qui la cause en nous, et il la peut causer, quoiqu'il ne l'ait pas, parce qu'il voit dans l'idée, qu'il a de notre ame, qu'elle en ait capable. Pour l'idée, qui se trouve jointe avec le sentiment, elle est en Dieu, et nous la voyons.... l. c. 109.

7) Il est nécessaire, que je distingue quatre manières de connoître..... On connoit les choses par elles mêmes et sans idées, lors qu'étant très intelligibles, elles peuvent pénétrer l'esprit, ou se découvrir à lui..... Chap. 7. p. 113. 114. Il n'y a, que Dieu, que l'on connoisse par lui même.... il n'y a que lui seul, qui puisse agir dans l'esprit, et se découvrir a lui..... que nous voyons d'une vue immédiate et directe. — On ne peut concevoir, que ..... l'être universel puisse être apperçu par une idée, c'est-a-dire par un être particulier..... Ibid. p. 116. On ne voit en Dieu, que les choses, dont on a des idées, et il y a des choses, que l'on voit sans idées. Ibid. — »Deus enim illis manifestavit.« C'est lui, qui est proprement la lumière de l'esprit. Ibid. chap. 6. p. 99. Mais non seulement l'esprit a l'idée de l'infini, il l'a même avant celle du fini. (Cf. Entret. I. p. 26.) Car nous concevons l'être infini de cela seul, que nous concevons l'être, sans penser, s'il est fini ou infini. Mais afin, que nous concevions un être fini, il faut nécessairement retrancher quelque chose de cette notion générale de l'être, laquelle par conséquent doit préceder.

Ainsi l'esprit n'apperçoit aucune chose, que dans l'idée, qu'il a de l'infini; et tant s'en faut, que cette idée soit formée de l'assemblage confus de toutes les idées des êtres particuliers, comme le pensent les philosophes; qu'au contraire toutes ces idées particulières ne sont que des participations de l'idée générale de l'infini, de même que Dieu ne tient pas son être des créatures, mais toutes les créatures ne sont que des participations imparfaites de l'être divin. Liv. III. part. II. chap. 6. p. 102. *) Cette présence claire, intime, nécessaire, de Dieu (je veux dire de l'être sans restriction particulière, de l'être infini, de l'être en général) à l'esprit de l'homme agit sur lui plus fortement, que la présence de tous les objets finis. Il est impossible, qu'il se défasse entièrement de cette idée générale de l'être, parce qu'il ne peut subsister hors de Dieu. Peut-être pourroit on dire, qu'il s'en peut éloigner, à cause qu'il peut penser à des êtres particuliers, mais on se tromperoit. Car quand l'esprit considère quelque être en particulier, ce n'est pas tant qu'il s'éloigne, que c'est plutôt qu'il s'approche, s'il est permis de parler ainsi, de quelques unes de ses perfections en s'éloignant de toutes les autres. Ibid. chap. 8. p. 127. Or, cette idée simple et naturelle de l'être ou de l'infini enferme l'existence nécessaire. Car il est évident, que l'être (je ne dis pas, un tel être) a son existence par lui même; et que l'être ne peut n'être pas actuellement, étant impossible et contradictoire, que le véritable être soit sans existence..... L'être sans restriction est nécessaire. ..... Ceux, qui ne voyent pas, que Dieu soit, ordinairement ils ne considèrent point l'être, mais un tel être, et par conséquent un être qui peut être ou n'être pas. Liv. IV. chap. 11. p. 343. Les hommes font un jugement précipité, quand ils

---

*) Fehlt in den früheren Ausgaben.

jugent comme une chose indubitable, que toute substance est corps ou esprit. Mais ils en tirent encore une conclusion précipitée lorsqu'ils concluent par la seule lumière de la raison, que Dieu est un esprit. . . . . Elle nous dicte seulement, que Dieu est un être infinement parfait, et qu'il doit être plutôt esprit, que corps, puisque notre ame est plus parfaite que notre corps. Liv. III. part. II. chap. 9. p. 156. Il ne faut donc pas s'imaginer avec précipitation, que le mot d'esprit, dont nous nous servons pour exprimer ce que c'est que Dieu et ce que nous sommes, soit un terme univoque et qui signifie les mêmes choses, ou des choses fort semblables. . . . . On ne doit pas tant appeller Dieu un esprit, pour montrer positivement, ce qu'il est, que pour signifier, qu'il n'est pas materiel. (Il connoît comme les esprits, il est étendu comme les corps; mais tout cela d'une autre manière, que ses créatures. Entret. VIII. p. 280.) . . . . . Son nom véritable est: Celui qui est; c'est a dire l'être sans restriction, tout être infini et universel. Ibid. chap. 9. p. 157 et 158.

8) On ne peut douter, que l'on ne voye les corps avec leurs propriétés par leurs idées; parce que n'étant pas intelligibles par eux-mêmes, nous ne le pouvons voir que dans l'être, qui les renferme d'une manière intelligible. Liv. III. part. II. chap. 7. p. 117. Toutes les propriétés de l'étenduë ne peuvent consister, que dans de rapports de distance. . . . . Donc il n'est pas possible, que les corps agissent sur les esprits. Entret. 7. p. 220. . . . . Ce qu'on appelle voir les corps, n'est autre chose, qu'avoir actuellement présente à l'esprit l'idée de l'étendue . . . . . on voit les corps dans l'idée de l'étendue. . . . J'auroi donc démontré, qu'on voit les corps en Dieu, si je puis prouver, que l'idée de l'étendue ne se trouve qu'en lui, et qu'elle ne peut être une modification de notre ame. . . . . Toutes les modifications

d'un être fini sont nécessairement finies...... or notre esprit est fini, et l'idée de l'étendue est infinie, donc cette idée ne peut pas être une modification de notre esprit..... C'est l'idée de l'étendue, qui les (corps) représente. Rép. au Reg. chap. 2. No. 5. 6. 7. 16. p. 488. 489. 507. L'étendue est une réalité et dans l'infini toutes les réalités s'y trouvent. Dieu est donc étendu aussi bien que les corps, puisque Dieu possède.... toutes les perfections. Mais Dieu n'est pas étendu comme les corps..... il n'a pas les limitations et les imperfections de ses créatures..... cette même étendue intelligible est leur idée ou leur archetype..... Rien n'est plus clair, que l'étendue intelligible. Entret. VIII. 283. 286. Ainsi c'est en Dieu, et par leurs idées, que nous voyons les corps avec leurs propriétés, et c'est pour cela, que la connoissance que nous en avons, est très parfaite; je veux dire, que l'idée que nous avons de l'étendue suffit pour nous faire connoître toutes les propriétés, dont l'étendue est capable..... Comme les idées des choses, qui sont en Dieu, renferment toutes leurs propriétés, qui en voit les idées, en peut voir successivement toutes les propriétés;.... ce, qui manque à la connoissance, que nous avons de l'étendue, des figures et des mouvemens, n'est point un défaut de l'idée, qui la représente, mais de notre esprit, qui la considère. Liv. III. part. II. chap. 7. p. 117.

9) Il n'en est pas de même de l'ame, nous ne la connoissons point par son idée, nous ne la voyons point en Dieu, nous ne la connoissons que par conscience, et c'est pour cela, que la connoissance, que nous en avons est imparfaite. Nous ne savons de notre ame, que ce que nous sentons, se passer en nous. Si nous n'avions jamais senti de douleur, de chaleur, de lumière etc., nous ne pourrions savoir, si notre ame en seroit capable. Mais si nous voyions en Dieu l'idée, qui réponde à notre

ame, nous connoîtrions en même temps,..... toutes les propriétés, dont elle est capable. **Ibid.** p. 118. On peut conclure, de ce que nous venons de dire, qu'encore que nos connoissons plus distinctement l'existence de notre ame, que l'existence de notre corps, et de ceux, qui nous environnent, cependant nous n'avons pas une connoissance si parfaite de la nature de l'ame, que de la nature des corps. **Liv.** III. **part.** II. **cap.** 7. p. 119.

Dieu connoît clairement la nature de l'ame, parce qu'il en trouve en lui-même une idée claire et représentative..... Ainsi sa substance est véritablement représentative de l'ame, parce qu'elle en renferme l'archetype ou le modèle éternel. *) **Liv.** IV. **chap.** 11. p. 346.

10) De tous les objets de notre connoissance, il ne nous reste plus, que les ames des autres hommes, et que les pures intelligences, et il est manifeste, que nous ne les connoissons, que par conjecture. Nous ne les connoissons présentement ni en elles mêmes, ni par leurs idées, et comme elles sont différentes de nous, il n'est pas possible, que nous les connoissons par conscience. Nous conjecturons, que les ames des autres hommes sont de même espèce que la nôtre. **Liv.** III. **part.** II. **chap.** 7. p. 123.

On ne voit point en Dieu l'idée de son ame, ou l'archetype des esprits. **Rép. au Mr. Regis**, **chap.** 2. No. 19. p. 516. Il faut donc conclure, de tout ce, que j'ai dit, que pour faire le meilleur usage, qui se puisse des facultés de notre ame, de nos sens, de notre imagination et de notre esprit, nous ne devons les appliquer qu'aux choses, pour lesquelles elles nous sont données. Il faut distinguer avec soin nos sensations et nos imaginations d'avec nos idées pures; et juger selon nos sensations

*) Fehlt in den früheren Ausgaben.

et nos imaginations des rapports que les corps de dehors ont avec le nôtre, sans nous en servir pour découvrir les vérités, qu'elles confondent toujours: et il faut nous servir des idées pures de l'esprit pour découvrir des vérités sans nous en servir pour juger des rapports, que les corps de dehors ont avec le nôtre..... Conclusion de Liv. III. p. 190.

11) Si Dieu, en créant ce monde, eût produit une matière infiniment étendue sans lui imprimer aucun mouvément, tous les corps n'auroient point été différens les uns des autres. Liv. IV. chap. I. p. 194..... si tous les esprits étoient sans inclinations, ou s'ils ne vouloient jamais rien, il ne se trouveroit pas dans l'ordre des choses cette variété. ..... Ibid. p. 195. Dieu ne peut avoir d'autre fin principale de ses operations, que lui-même..... Ibid. p. 196. Les inclinations naturelles des esprits étant certainement des impressions continuelles de la volonté de celui, qui les a créées, et qui les conserve, il est, ce me semble, nécessaire, qu'elles soient entièrement semblables a celles de leur créateur..... il ne peut créer aucune créature, sans la tourner vers lui-même, et lui commander de l'aimer plus que toutes choses. Ibid. p. 197. Comme il n'y a proprement qu'un amour en Dieu, qui est l'amour de lui-même, et que Dieu ne peut rien aimer que..... par rapport à lui, aussi Dieu n'imprime qu'un amour en nous, qui est l'amour du bien en général..... en effet cet amour n'est que notre volonté.... la volonté de l'homme n'est autre chose que l'impression continuelle de l'auteur de la nature, qui porte l'esprit de l'homme vers le bien en général.... Ibid. p. 198. Ce n'est que parce que Dieu s'aime, que nous aimons quelque chose, et si Dieu ne s'aimoit pas, ou s'il n'imprimoit sans cesse dans l'ame de l'homme un amour pareil au sien, c'est-à-dire ce mouvement d'amour que nous

sentons pour le bien en général, nous n'aimerions rien, nous ne voudrions rien, et par conséquent nous serions sans volonté. Liv. V. chap. 1. p. 402. Dieu s'aime uniquement, il n'aime ses ouvrages que parce qu'ils ont rapport à ses perfections, et il les aime à proportion qu'ils y ont rapport: enfin c'est le même amour par lequel Dieu s'aime et les choses, qu'il a faites. Aimer selon le règles de la vertu .... c'est aimer les choses à proportion qu'elles participent à la bonté et aux perfections de Dieu ..... enfin c'est aimer par l'impression du même amour, par lequel Dieu s'aime.... Liv. V. chap. 5. p. 483. Certainement il ne faut pas s'imaginer que cette puissance que nous avons d'aimer, vienne ou dépende de nous. Il n'y a que la puissance de mal aimer ou plutôt de bien aimer ce que nous ne devons point aimer, qui dépende de nous..... Liv. IV. chap. 1. p. 199..... Elles (nos inclinations) ont toujours Dieu pour fin dans l'institution de la nature...... Tous les pécheurs tendent à Dieu par l'impression qu'ils recoivent de Dieu quoi qu'ils s'en éloignent par l'erreur et l'égarement de leur esprit. Ils aiment bien, car on ne peut jamais mal aimer, puisqui c'est Dieu qui fait aimer. Mais ils aiment des mauvaises choses, mauvaises seulement, parce que Dieu ..... leur défend de les aimer à cause que depuis le péché elles les détournent de son amour. Ibid. p. 201. Nous avons donc premièrement une inclination pour le bien en général, laquelle est le principe de toutes nos inclinations naturelles ..... Nous avons de l'inclination pour la conservation de notre être..... Nous avons tous de l'inclination pour les autres créatures ..... Je prétends seulement rapporter ..... les erreurs de nos inclinations à ces trois chefs...... Ibid. p. 202.

(De l'inclination pour le bien en général, v. chap. 2—4. De la seconde inclination etc., v. chap. 5—12. De la troisième inclination naturelle, v. chap. 13.)

12) L'esprit de l'homme a deux rapports essentiels ou nécessaires fort différents, l'un à Dieu, l'autre à son corps. Comme pur esprit il est essentiellement uni au Verbe de Dieu, à la sagesse et à la vérité éternelle...... car ce n'est que par cette union, qu'il est capable de penser..... Comme esprit humain il a un rapport essentiel à son corps, car c'est à cause qu'il lui est uni, qu'il sent, et qu'il imagine..... On appelle sens ou imagination l'esprit, lorsque son corps est cause naturelle et occasionelle de ses pensées, et on l'appelle entendement lors qu'il agit par lui même, ou plutôt lorsque Dieu agit en lui et que sa lumière l'ècclaire en plusieurs façons différentes sans aucun rapport nécessaire à ce, qui se passe, dans son corps. Liv. V. chap. I. p. 401. 402. (La volonté de l'homme) comme volonté..... dépend essentiellement.... de la volonté de Dieu...... Mais la volonté comme volonté d'un homme dépend essentiellement du corps, car ce n'est qu'à cause des mouvemens du sang et des esprits animaux qu'elle se sent agitée de toutes les émotions sensibles. J'ai donc appellé: Inclinations naturelles tous les mouvemens de l'ame, qui nous sont communs avec les pures intelligences ..... et j'appelle ici passions toutes les émotions, que l'ame ressent naturellement à l'occasion des mouvemens extraordinaires des esprits animaux. Ce sont ces émotions sensibles, qui seront le sujet de ce livre. Ibid. p. 403. C'est par l'instinct du sentiment, que je suis persuadé, que mon ame est uni a mon corps, ou que mon corps fait partie de mon être, je n'en ai point d'évidence. Liv. V. chap. 5. p. 488..... L'esprit et le corps sont deux genres d'être tout opposés;..... l'esprit ne peut s'unir au corps par lui même;..... ce n'est que par l'union, que l'on a avec Dieu, que l'ame est blessée lorsque le corps est frappé...... Liv. V. chap. 5. p. 489. La cause naturelle ou occosionelle de ces

impressions est le mouvement des esprits animaux. **Ibid.** chap. I. p. 405. Il est vrai, que les sentimens et les mouvemens de l'ame accompagnent toujours les ébranlemens des fibres du cerveau et le cours des esprits animaux, mais ils n'en sont pas la cause *). **Ibid.** chap. 3. p. 444. .... Les causes naturelles ne sont point des véritables causes, ce ne sont que des causes occasionelles, qui n'agissent que par la force et l'efficace de la volonté de Dieu. ..... Liv. VI. part. II. chap. 3. p. 116. Il n'y a donc qu'un seul vrai Dieu, et qu'une seule cause, qui soit véritablement cause; et l'on ne doit pas s'imaginer, que ce qui précède un effet en soit la véritable cause. **Ibid.** p. 122. Or il me paroît très certain, que la volonté des esprits n'est pas capable de mouvoir le plus petit corps qu'il y ait au monde..... Car comment pourrions nous remuer notre bras? Pour le remuer il faut avoir des esprits animaux etc..... et nous voyons, que les hommes, qui ne savent pas seulement, s'ils ont des esprits..... remuent leur bras ..... il n'y a point d'homme, qui sache seulement ce qu'il faut faire pour remuer un de ses doits par le moyen des esprits animaux..... **Ibid.** p. 116 und 117. Il suit de ce que je viens de dire que les raisons, qu'on apporte ordinairement pour prouver que les bêtes ont une ame, ne prouvent rien ou prouvent le contraire de ce qu'on prétend. Les chiens, dit-on, crient, quand on les blesse: donc ils ont une ame. Selon ce, que je viens de dire on en doit conclure qu'ils n'en ont point: car le cri est un effet nécessaire de la construction de la machine. Quand un homme en plaine santé ne crie point, lorsqu'on le blesse c'est une marque, que son ame resiste au jeu de sa machine. S'il n'avoit point d'ame et que

*) Fehlt in früheren Ausgaben.

son corps fût bien disposé, certainement il crieroit toujours. Liv. V. chap. 3. p. 445.

Ils est évident, que tous les corps grands et petits n'ont pas la force de se remuer..... Liv. VI. part. II. chap. 3. p. 111. La matière..... a de sa nature une capacité passive de mouvement. Mais elle n'a de capacité active, elle n'est mue actuellement que par l'action continuelle du créateur. Entret. 7. p. 247. Nous n'avons que deux sortes d'idées. Idées d'esprits, idées de corps..... Ainsi puisque l'idéee que nous avons de tous les corps nous fait connoître, qu'ils ne se peuvent remuer, il faut conclure, que ce sont les esprits, qui les remuent. Mais quand on examine l'idéé, que l'on a de tous les esprits finis, on ne voit point de liaison nécessaire entre leur volonté et le mouvement de quelque corps que ce soit; on voit au contraire qu'il n'y en a point, et qu'il n'y en peut avoir. Liv. VI. part. II. chap. 3. p. 112. Il n'y a donc que Dieu, qui soit véritable cause, et qui aie véritablement la puissance de mouvoir les corps. Je dis de plus, qu'il n'est pas concevable, que Dieu puisse communiquer aux hommes ou aux anges la puissance, qu'il a, de remuer les corps, et que ceux, qui prétendent, que le pouvoir, que nous avons de remuer nos bras, est une véritable puissance, doivent avouer, que Dieu peut aussi donner aux esprits la puissance de créér..... en un mot, qu'il pourra les rendre tout-puissans..... Par conséquent c'est Dieu, qui est véritable cause du mouvement..... et la volonté de l'ange (de l'homme) n'est que cause occasionelle. Ibid. p. 118. 119. Enfin c'est l'auteur de notre être, qui execute nos volontés, »semel jussit, semper paret.« Il remuë même notre bras lors que nous nous en servons contre ses ordres. ..... Ibid. p. 122.

13) On ne doit jamais donner un consentement entier, qu'aux proposition, qui paroissent si évidem-

ment vraies, qu'on ne puisse le leur refuser, sans sentir une peine intérieure et des reproches secrets de la raison, c'est-a-dire sans que l'on connoisse clairement qu'on feroit mauvais usage de sa liberté, si l'on ne vouloit pas consentir. Liv. VI. part. I. chap. 1. p. 5. Le soleil, qui éclaire les esprits.... ne s'éclipse jamais..... Les idées de toutes choses nous étant donc continuellement présentes dans le temps mêmes que nous ne les considerons pas avec attention, il ne reste autre chose,..... qu'à chercher les moyens de rendre notre esprit plus attentif et plus étendu..... Ibid. 8. Il y a des rapports ou des vérités de trois sortes, il y en a entre les idées, entre les choses et leurs idées, et entre les choses seulement..... Il est vrai, que deux fois 2 sont 4.... voila une vérité entre les idées, — il est vrai, qu'il y a un soleil..... voila une vérité entre les choses et leurs idées, — il est vrai enfin, que la terre est plus grande que la lune.... voila une vérité, qui est seulement entre les choses. De ces trois sortes de vérités celles qui sont entre les idées sont éternelles et immuables, et..... les règles et les mesures de toutes les autres..... On se sert presque toujours de ses sens, pour découvrir les autres..... Mais non seulement il y a rapport entre les idées, mais encore entre les rapports qui sont entre les idées.... et ainsi à l'infini; c'est-à-dire qu'il y a des vérités et des vérités composées à l'infini..... Ibid. chap. 5. p. 70 et 71. Après avoir essayé de découvrir les erreurs dans leurs causes, et de délivrer l'esprit des préjuges auxquelles il est sujet, j'ai crû, qu'enfin il étoit temps de le préparer à la recherche de la vérité. J'ai donc expliqué dans le sixième livre les moyens qui me semblent les plus naturels..... Peut-être on reconnoitra par cet essay..... la nécessité, qu'il y a de ne raisonner que sur des idées claires et évidentes ..... et de ne passer jamais aux choses composées,

avant que d'avoir suffisamment examiné les simples dont elles dépendent.... Si l'on prend garde à la manière de philosopher de Mr. Descartes, on ne pourra douter de la solidité de sa philosophie..... Mais comme cette voie naturelle de rechercher la vérité est fort pénible,..... je croi, pour finir utilement cet ouvrage, devoir dire, que la méthode la plus courte et la plus assurée, pour découvrir la vérité et pour s'unir à Dieu..... c'est de vivre en véritable Chrétien,..... c'est d'écouter plûtôt notre foi que notre raison. Conclusion des trois derniers livres, p. 370. 371. 376.

III. Belegstellen aus den Schriften des Spinoza *).

1) Substantias..... divisimus in duo summa genera, extensionem scilicet et cogitationem, ac cogitationem in creatam, sive mentem humanam et increatam sive Deum. Cogitat. metaph. part. II. cap. 1. p. 107.

2) Ex ipsius definitione non potest sequi plurium substantiarum existentia, sequitur ergo ex ea necessario, unicam tantum ejusdem naturae existere. Eth. I. Prop. 8. Schol. 2. Sequitur, Deum esse unicum, hoc est in rerum natura non nisi unam substantiam dari, eamque absolute infinitam esse. Prop. 14. Coroll. 1.

3) Per substantiam intelligo id, quod in se est et per se concipitur, h. e. cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei. Ibid. Defin. 3. (Auch: cujus cognitio non indiget cognitione alterius rei. Prop. 8. Schol. 2.)

*) Es wird citirt nach der Ausgabe von Paulus. Jena 1802.

4) Definitio debebit..... comprehendere causam proximam, e. gr. circulus secundum hanc legem sic esset definiendus: eum esse figuram, quae describitur a linea quacunque, cujus alia extremitas est fixa etc.... Definitionis vero rei increatae haec sunt requisita: 1mo ut omnem causam secludat, h. e. objectum nullo alio praeter suum Esse egeat ad sui explicationem. De intellect. emend. p. 450. 451.

5) Determinatio ad rem juxta suum Esse non pertinet, sed e contra est ejus Non-esse...... Determinatio negatio est. Epist. 50. Quoniam determinatum nihil positionis, sed tantum privationem existentiae..... designat, sequitur id, cujus definitio existentiam affirmat, non determinatum posse concipi. Ep. 41. Infinitum (est) absoluta affirmatio existentiae. Eth. I. Prop. 8. Schol. 1.

6) Substantia absolute infinita est indivisibilis. Ibid. Prop. 13. Praeter Deum nulla dari neque concipi potest substantia..... alias duae substantiae ejusdem attributi existerent, quod est absurdum. Ibid. Prop. 14. c. demonstr.

7) Per causam sui intelligo id, cujus essentia involvit existentiam, sive id, cujus natura non potest concipi nisi existens. Ibid. Defin. 1. Deus est aeternus. Ibid. Prop. 19. demonstr. Per aeternitatem intelligo ipsam existentiam, quatenus ex sola rei aeternae definitione sequi concipitur. Ibid. Defin. 8. Deus...... necessario existit. Ibid. Prop. 2. Hinc sequitur, nullam dari causam, quae Deum extrinsece vel intrinsece praeter ipsius naturae perfectionem incitet ad agendum. Ibid. Prop. 17. Coroll. 1. Sequitur solum Deum esse causam liberam. Prop. 17. Cor. 2. Ea res libera dicitur, quae ex sola suae naturae necessitate et a se sola ad agendum determinatur. Necessaria autem vel potius coacta, quae ab alio determinatur ad existendum et operandum certa ac determinata ratione. Ibid. Defin. 7.

8) Ens, quatenus ens est, per se solum, ut substantia, nos non afficit, quare per aliquod attributum explicandum est. Cogitat. metaph. I. cap. 3.

9) Per attributum intelligo id, quod intellectus de substantia percipit, tamquam ejusdem essentiam constituens. Eth. I. Defin. 4.

10) Quorum (attributorum) quodque aeternam et infinitam essentiam exprimit. Ibid. Defin. 6.

11) Intellectus actu, sive is finitus sit sive infinitus .... non ad naturam naturantem referri debet. Ibid. Prop. 31.

12) Per substantiam intelligo etc..... Idem per attributum intelligo, nisi quod attributum dicatur respectu intellectus, substantiae certam talem naturam tribuentis. Epist. 27.

13) Dei natura in certo entis genere non consistit, sed in ente quod absolute indeterminatum est ..... alias ejus natura determinata et deficiens esset. Epist. 4.

14) Per Deum intelligo substantiam constantem infinitis attributis. Eth. I. Defin. 6.

15) Cogitatio attributum Dei est, sive Deus est res cogitans. Eth. II. Prop. 1. Extensio attributum Dei est, sive Deus est res extensa. Ibid. Prop. 2. Substantia cogitans et substantia extensa una eademque est substantia quae jam sub hoc, jam sub illo attributo comprehenditur. Ibid. Prop. 7. Schol.

16) Mentis essentia hoc solo consistit, quod sit idea corporis actu existentis, ac proinde mentis intelligendi potentia ad ea tantum se extendit, quae haec idea corporis in se continet, vel quae ex eadem sequuntur. Ad haec corporis idea nulla alia Dei attributa involvit neque exprimit quam extensionem et cogitationem..... Atque adeo concludo, mentem humanam nullum Dei attributum praeter haec posse cognitione assequi. Epist. 66.

17) Ad quaestionem tuam, an de Deo tam cla-

ram quam de triangulo habeam ideam, respondeo affirmando..... Certum est, plurimorum (attributorum) ignorantiam quorundam eorum habere notitiam, non impedire..... (sic e. gr. unam) trianguli proprietatem clare percipiebam, licet multarum aliarum ignarus essem. Epist. 60.

18) Unum quodque unius substantiae attributum per se concipi debet. Eth. I. Prop. 10.

19) Duo attributa realiter distincte concipiuntur, id est unum sine ope alterius..... Ibid. Schol.

20) Longe abest, ut absurdum sit, uni substantiae plura attributa tribuere, quin nihil in natura clarius, quam quod unum quodque ens sub aliquo attributo debeat concipi, et, quo plus realitatis aut Esse habeat, eo plura attributa, quae et necessitatem sive aeternitatem et infinitatem exprimunt, habeat; et consequenter nihil etiam clarius, quam quod ens absolute infinitum necessario sit definiendum ens, quod constat infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam certam essentiam exprimit. Ibid. Schol.

21) Quidquid est, in Deo est, et nihil sine Deo esse neque concipi potest. Ibid. Prop. 15.

22) Ea res dicitur in suo genere finita, quae alia ejusdem naturae terminari potest. Ibid. Defin. 2.

23) Per modum intelligo substantiae affectiones, sive id, quod in alio est, per quod etiam concipitur. Ibid. Defin. 5.

24) ..... hoc est, in solo Deo est, et per solum Deum concipi potest. Ibid. Prop. 23. demonstr.

25) Nulla potest dari...... res, quae extra Deum in se sit. Ibid. Prop. 18. demonstr.

26) Ii prorsus garriunt, ne dicam insaniunt, qui substantiam...... ex partibus...... conflatam esse putant. Perinde enim est, ac si quis ex sola additione et coacervatione multorum circulorum quadratum aut triangulum aut quid aliud tota essentia diversum conflare studeat. Epist. 29. p. 528.

27) Quorum (modorum) definitio quatenus non est ipsa substantiae definitio, nullam existentiam involvere potest, quapropter, quamvis existant, eos ut non existentes concipere possumus. Ibid. p. 527.

28) Res particulares nihil sunt nisi Dei attributorum affectiones, sive modi, quibus Dei attributa certo et determinato modo exprimuntur. Eth. I. Prop. 25. Coroll.

29) Apparet, nos multa percipere et notiones universales formare, 1mo ex singularibus, nobis per sensus mutilate, confuse et sine ordine ad intellectum repraesentatis, et ideo tales perceptiones cognitionem ab experientia vaga vocare consuevi; 2do ex signis..... Utrumque hunc res contemplandi modum cognitionem primi generis, opinionem vel imaginationem in posterum vocabo. 3o Denique ex eo, quod notiones communes rerumque proprietatum ideas adaequatas habemus; atque hunc: rationem et secundi generis cognitionem vocabo. Praeter haec duo cognitionis genera datur, ut in sequentibus ostendam, aliud tertium, quod scientiam intuitivam vocabimus. Atque hoc cognoscendi genus procedit ab adaequata idea essentiae formalis quorundam Dei attributorum ad adaequatam cognitionem essentiae rerum. Eth. II. Prop. 40. Schol. 2. Cf. de intell. emend. p. 419. seq.

30) Cognitio..... secundi et tertii generis est necessario vera. Ibid. Prop. 41.

31) De natura rationis non est, res ut contingentes, sed ut necessarias contemplari. Ibid. Prop. 44.

32) De natura rationis est, res sub quadam aeternitatis specie percipere. Ibid. Coroll. 2.

33) A sola imaginatione pendere, quod res tam respectu praeteriti quam futuri ut contingentes contemplemur. Ibid. Coroll. 1.

34) Cognitio primi generis unica est falsitatis causa. Ibid. Prop. 41.

35)

35) Rerum a Deo productarum essentia non involvit existentiam. Eth. I. Prop. 24.

36) Per naturam naturatam .... intelligo ..... omnes Dei attributorum modos, quatenus considerantur ut res. I. Prop. 29. Schol.

37) Per naturam naturantem nobis intelligendum est id, quod in se est et per se concipitur, sive talia substantiae attributa, quae aeternam et infinitam essentiam exprimunt, hoc est, Deus, quatenus ut causa libera consideratur. Ibid.

38) Intellectus actu, sive is finitus sit, sive infinitus, ut et voluntas etc. ad naturam naturatam, non vero ad naturantem referri debent, per intellectum enim non intelligimus absolutam cogitationem, sed certum tantum modum cogitandi. I. Prop. 31. c. demonstr. Sequitur voluntatem et intellectum ad Dei naturam ita sese habere, ut motus et quies. I. Prop. 32. Coroll. 2.

39) In rerum natura nullum datur contingens, sed omnia ex necessitate naturae divinae determinata sunt. I. Prop. 29. Hinc sequitur, omnes res particulares contingentes et corruptibiles esse. II. Prop. 31. Coroll.

40) Unde clare apparet, nos existentiam substantiae toto genere a modorum existentia diversam concipere. Epist. 29.

41) Deus est omnium rerum causa immanens, non vero transiens. Omnia enim, quae sunt, in Deo sunt .... deinde extra Deum nulla potest dari res, quae in se sit..... I. Prop. 18. c. dem.

42) Hinc sequitur, Deum non operari ex libertate voluntatis. I. Prop. 32. Coroll. 1.

43) Omnia Dei decreta ab aeterno a Deo sancita fuerunt, nam alias imperfectionis et inconstantiae argueretur. I. Prop. 33. Schol. 2.

44) Dei potentia est ipsa ejus essentia, ex sola enim necessitate Dei essentiae sequitur, Deum esse causam sui et omnium rerum. I. Prop. 34. c. dem.

45) Quidquid concipimus in Dei potestate esse, id necessario est. I. Prop. 35.

46) Res nullo alio modo neque alio ordine a Deo produci potuerunt, quam productae sunt, res enim omnes ex data Dei natura necessario secutae sunt. I. Prop. 33. Neque dubito ..... quin tandem talem libertatem, qualem jam Deo tribuunt non tantum ut nugatoriam, sed ut magnum scientiae obstaculum plane rejiciant. Ut res aliter se habere possint, necessario Dei voluntas aliter se habere etiam deberet, atqui etc..... ergo neque res aliter se habere possunt. Ibid. demonstr.

47) Fateor, hanc opinionem ..... minus a vero aberrare, quam illorum, qui statuunt, Deum omnia sub ratione boni agere. Nam hi aliquid extra Deum videntur ponere, ... ad quod tamquam ad certum scopum collimat. Quod profecto nihil aliud est, quam Deum fato subjicere ..... Ibid. Schol. 2.

48) Ratio seu causa cur Deus seu natura agit, et cur existit, una eademque est. Ut ergo nullius finis causa existit, nullius finis causa agit. Eth. IV. Praef.

49) Si Deus propter finem agit, aliquid necessario appetit, quo caret I. Append.

50) Quodcunque singulare, sive quaevis res, quae finita est et determinatam habet existentiam non potest existere nec ad operandum determinari, nisi ad existendum et operandum determinetur ab alia causa, quae etiam finita est, et determinatam habet existentiam; et rursus haec causa non potest etiam existere, neque ad operandum determinari, nisi ab alia quae etiam finita est et determinetur ad existendum et operandum et sic in infinitum. I. Prop. 28.

51) ..... Id, quod finitum est ..... ab absoluta natura alicujus Dei attributi produci non potuit, quidquid enim ex absoluta natura alicujus Dei attributi sequitur, id infinitum et aeternum est...... I. Prop. 28. demonstr.

52) I. Prop. 29., s. oben unter No. 39.

53) Ibid. Prop. 33., s. unter No. 46.

54) Nullas res singulares praeter corpora et cogitandi modos sentimus, nec percipimus II. Axiom. 5.

55) Per corpus intelligo modum, qui Dei essentiam, quatenus ut res extensa consideratur, certo et determinato modo exprimit. II. Defin. 1.

56) Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum. II. Prop. 7.

57) Cujuscunque attributi modi Deum quatenus tantum sub illo attributo, cujus modi sunt, et non quatenus sub ullo alio consideratur, pro causa habent. II. Prop. 6.

58) Hinc sequitur, quod Esse formale rerum, quae modi non sunt cogitandi, non sequitur ideo ex divina natura, quia res prius cognovit; sed eodem modo, eademque necessitate res ideatae ex suis attributis consequuntur et concluduntur, ac ideas ex attributo cogitationis consequi ostendimus. Ibid. Coroll.

59) Ideae non ipsa ideata, sive res perceptas, pro causa efficiente aggnoscunt. II. Prop. 5.

60) Esse formale ideae..... non nisi per alium cogitandi modum tamquam causam proximam..... potest percipi. Quamdiu res ut cogitandi modi considerantur, ordinem totius naturae sive causarum connexionem per solum cogitationis attributum explicare debemus et quatenus ut modi extensionis considerantur, ordo etiam totius naturae per solum extensionis attributum explicari debet..... II. Prop. 7. et Schol.

61) Sic etiam modus extensionis et idea illius modi una eademque est res, sed duobus modis expressa. II. Prop. 7. Schol. Ea..... admodum communia sunt, nec magis ad hominem quam ad reliqua individua pertinent, quae omnia quamvis diversis gradibus, animata tamen sunt. Ibid. Prop. 13. Schol.

62) Hinc sequitur, quod mens eo aptior est ad plura adaequate percipiendum, quo ejus corpus plura habet cum aliis corporibus communia. II. Prop. 39. Coroll.

63) Ad determinandum quid mens humana reliquis intersit, quidque reliquis praestet, necesse nobis est, ejus objecti, ut diximus, h. e. corporis humani naturam cognoscere. Ibid. Prop. 13. Schol.

64) Hinc sequitur, hominem mente et corpore constare, et corpus humanum prout ipsum sentimus, existere. Ex his non tantum intelligimus, mentem humanam unitam esse corpori, sed etiam, quid per mentis et corporis unionem intelligendum sit. Ibid. Coroll. et Schol.

65) Mens et corpus una eademque res est, quae jam sub cogitationis, jam sub extensionis attributo concipitur. III. Prop. 2. Schol.

66) Ostendimus corporis ideam et corpus, hoc est, mentem et corpus unum et idem esse individuum, quod jam sub cogitationis, jam sub extensionis attributo concipitur. II. Prop. 21. Schol.

67) Primum quod actuale mentis humani Esse constituit nihil aliud est, quam idea rei alicujus singularis actu existentis. Objectum ideae humanam mentem constituentis, est corpus, sive certus extensionis modus, actu existens, et nihil aliud. Ibid. Prop. 11 et 13.

68) Nec corpus mentem ad cogitandum, nec mens corpus ad motum, neque ad quietem, nec ad aliquid ..... (si quid est) aliud determinare potest. III. Prop. 2. Unde fit, ut ordo sive rerum concatenatio una sit, sive natura sub hoc, sive sub illo attributo concipiatur, consequenter ut ordo actionum et passionum corporis nostri simul sit natura cum ordine actionum et passionum mentis. Ibid. Schol.

69) Quae omnia profecto clare ostendunt, mentis tam decretum quam appetitum et corporis determinationem simul esse natura vel potius unam ean-

demque rem, quam, quando sub cogitationis attributo consideratur et per ipsum explicatur, decretum appellamus, et quando sub extensionis attributo consideratur, ex legibus motus et quietis deducitur, determinationem vocamus.... Ibid. Schol.

70) Etenim quid corpus possit, nemo hucusque determinavit, h. e. neminem hucusque experientia docuit, quid corpus ex solis legibus naturae...... possit agere, et quid non possit...... Ibid.

71) Mens se ipsam non cognoscit, nisi quatenus corporis affectionum ideas percipit. II. Prop. 23. Mens enim humana est ipsa idea sive cognitio corporis humani, quae in Deo est. Ibid. Prop. 19. demonstr.

72) Mentis humanae datur etiam in Deo idea, sive cognitio. Ibid. Prop. 20.

73) Haec mentis idea eodem modo unita est menti, ac ipsa mens unita est corpori. Ibid. Prop. 21.

74) Mentis idea et ipsa mens una eademque est res, quae sub uno eodemque attributo, nempe cogitationis, concipitur. Mentis inquam idea, et ipsa mens in Deo eadem necessitate ex eadem cogitandi potentia sequuntur dari. Nam re vera idea mentis, hoc est idea ideae, nihil aliud est, quam forma ideae, quatenus haec ut modus cogitandi, absque relatione ad objectum, consideratur; simulac enim quis aliquid scit, eo ipso scit, se id scire, et simul scit, se scire, quod scit et sic in infinitum. II. Prop. 21. Schol.

75) Hominis essentia non involvit necessariam existentiam. II. ax. 2. Est ergo..... modus, qui Dei naturam certo et determinato modo exprimit. II. Prop. 10. Coroll.

76) Hinc sequitur, mentem humanam partem esse infiniti intellectus Dei, ac proinde cum dicimus, mentem humanam hoc vel illud percipere, nihil aliud dicimus, quam quod Deus, non quatenus infinitus est, sed quatenus per naturam humanae mentis explicatur, sive quatenus humanae mentis essentiam

... hanc vel illam habet ideam. II. Prop. 11. ...

77) Hac ratione mentem humanam partem cujusdam infiniti intellectus statuo. Epist. 15. p. 500.

78) Apparet, quod mens nostra .... cogitandi modus sit, qui alio ..... determinatur ..... ita ut omnes simul Dei aeternum et infinitum intellectum constituant. Eth. V. Prop. 50. Schol.

79) Cum de natura substantiae sit, esse infinitam, sequitur ad naturam substantiae corporeae unamquamque partem pertinere, nec sine ea esse aut concipi posse. Epist. 15. p. 500.

80) In mente nulla est absoluta sive libera voluntas sed mens ad hoc vel illud volendum determinatur a causa, quae etiam ab alia determinata est, et haec iterum ab alia et sic in infinitum. Eth. II. Prop. 48.

81) Homines se liberos esse opinantur, quandoquidem suarum volitionum, suique appetitus sunt conscii et de causis, a quibus disponuntur ad appetendum et volendum, quia eorum sunt ignari, ne per somnium cogitant. I. Append.

82) In mente nulla datur volitio, sive affirmatio et negatio, praeter illam, quae idea, quatenus idea est, involvit. E. gr. Affirmatio (tres angulos trianguli aequales esse duobus rectis) conceptum sive ideam trianguli involvit, hoc est, sine idea trianguli non potest concipi ..... et vice versa haec trianguli idea sine hac affirmatione nec esse nec concipi potest..... Eth. II. Prop. 49. dem.

83) Voluntas et intellectus unum et idem sunt. Ibid. Coroll.

84) Nos tum agere dico, cum aliquid in nobis aut extra nos fit, cujus adaequata sumus causa.... At contra nos pati dico, cum in nobis aliquid fit, vel ex nostra natura aliquid sequitur cujus nos non nisi partialis sumus causa. — Causam adaequatam appello eam, cujus effectus potest clare et distincte

per eandem percipi, inadaequatem autem seu partialem illam voco, cujus effectus per ipsam solam intelligi nequit. Eth. III. Def. 2 et 1.

85) Mens nostra quaedam agit, quaedam vero patitur, nempe quatenus adaequatas habet ideas, eatenus quaedam necessario agit, et quatenus ideas habet inadaequatas, eatenus necessario quaedam patitur. Mentis actiones ex solis ideis adaequatis oriuntur, passiones autem a solis inadaequatis pendent. Eth. III. Prop. 1 et 3.

86) Cum dicimus, Deum hanc vel illam ideam habere, non tantum, quatenus naturam humanae mentis constituit; sed quatenus simul cum mente humana alterius rei etiam habet ideam, tum dicimus mentem humanam rem ex parte, sive inadaequate percipere. Eth. II. Prop. 11. Coroll. Certum est, ideas inadaequatas ex eo tantum in nobis oriri, quod pars sumus alicujus entis cogitantis, cujus quaedam cogitationes ex toto, quaedam ex parte tantum nostram mentem constituunt. De int. emend. p. 441.

87) Quicquid necessario sequitur ex idea, quae in Deo est adaequata, non quatenus mentem unius hominis tantum, sed quatenus aliarum rerum mentes simul cum ejusdem hominis mente in se habet, ejus illius hominis mens non est causa adaequata, sed partialis, ac proinde mens, quatenus ideas inadaequatas habet, quaedam necessario patitur. Eth. III. Prop. 1. demonstr.

88) Videmus itaque passiones ad mentem non referri, nisi quatenus aliquid habet, quod negationem involvit, sive quatenus consideratur naturae pars, quae per se absque aliis non potest clare et distincte percipi. Eth. III. Prop. 3. Schol. cf. IV. Prop. 2.

89) Unde (ab imaginatione) anima habet rationem patientis .... novimus eandem quid vagum esse, et a quo anima patitur. De int. emend. p. 446.

90) Imaginatio idea est, quae magis corporis

humani praesentem constitutionem, quam corporis externi naturam indicat, non quidem distincte sed confuse, unde fit, ut mens errare dicatur. Eth. VI. Prop. 1. Schol. —

91) Hinc sequitur mentem eo pluribus passionibus esse obnoxiam, quo plures ideas inadaequatas habet, et contra eo plura agere, quo plures habet adaequatas. Eth. III. Prop. 1. Coroll.

92) Quo unaquaeque res plus perfectionis habet, eo magis agit et minus patitur, et contra, quo magis agit, eo perfectior est. Eth. V. Prop. 40.

93) Unaquaeque res quantum in se est, in suo esse perseverare conatur. Hic conatus ...... nihil est praeter ipsius rei actualem essentiam..... Hic conatus (mentis) cum ad menten solam refertur, voluntas appellatur, sed cum ad mentem et corpus simul refertur, vocatur appetitus ..... Inter appetitum et cupiditatem nulla est differentia.... Eth. III. Prop. 6. 7. et 9. Schol. Cupiditas est ipsa hominis essentia, quatenus ex data quacunque ejus affectione determinata concipitur ad aliquid agendum. Ibid. Affect. definit. I.

94) Quicquid corporis nostri agendi potentiam auget ..... ejusdem rei idea mentis nostrae cogitandi potentiam auget ..... (quare) mens ..... ea imaginari conatur, quae corporis agendi potentiam augent. Eth. III. Prop. 11. et 12.

95) Laetitia est hominis transitio a minore ad majorem perfectionem. Tristitia est hominis transitio a majore ad minorem perfectionem. Ibid. Affect. definit. 2 et 3.

96) Amor est laetitia concomitante idea causae externae, odium est tristitia concomitante idea causae externae. Ibid. definit. 6. 7. —

97) Cf. Eth. III. Prop. 59. usque ad part. IV.

98) Affectus, qui animi pathema dicitur, est confusa idea, qua mens majorem vel minorem sui corporis, vel alicujus ejus partis, existendi vim quam

antea, affirmat et qua data ipsa mens ad hoc potius, quam ad illud cogitandum determinatur. Affect. general. definit. Humanam impotentiam in moderandis et coërcendis affectibus servitutem voco. Eth. IV. Praefat.

99) Bonum et malum quod attinet, nihil etiam positivum in rebus, in se scilicet consideratis, indicant, nec aliud sunt praeter cogitandi modos, seu notiones, quas formamus ex eo, quod res ad invicem comparamus. Ibid. p. 202.

100) Cuncta ejusdem generis singularia ..... una eademque definitione exprimimus et idcirco judicamus ea omnia aeque apta esse ad summam perfectionem, quam ex ejusmodi definitione deducere possumus; quando autem unum invenimus, cujus opera cum ista pugnant perfectione, tunc id ea privatum esse judicamus, et a sua natura aberrare. Ep. 32. p. 543.

101) Non possum concedere peccata et malum quid positivum esse, multo minus aliquid esse aut fieri contra Dei voluntatem ...... in rebus nullam imperfectionem possumus concipere, nisi ad alias res attendamus, quae plus habent realitatis; ...... malum .... est privationis status, ... et certum est, privationem non esse quid positivum, eamque respectu nostri, non vero Dei intellectus, ita nominari. Deus enim res non abstracte novit. Ibid.

102) Dico privationem ..... esse ..... simplicem et meram carentiam, quae in se nihil est. Ep. 34. p. 566.

103) Si jam poteris demonstrare, malum, errorem etc. .... quicquam esse, quod essentiam exprimit, tibi penitus concedam Deum scelerum, mali, erroris etc. causam esse. Ep. 36. p. 581.

104) (Hae) notiones praeter imaginandi modos, quibus imaginatio diversimode afficitur, nihil sunt, et tamen ab ignaris tamquam praecipua rerum attributa considerantur. Eth. I. Append.

105) Rerum perfectio ex sola earum natura et potentia est aestimanda, nec ideo res magis aut minus perfectae sunt, propterea quod hominum sensum delectant vel offendunt. **Ibid.**

106) Naturae cujuscunque rei nihil aliud competit, quam id, quod ex data ipsius causa necessario sequitur. **Ep.** 25. p. 518.

107) At instas: si homines ex naturae necessitate peccant, sunt ergo excusabiles; ...... at nego quod propterea omnes beati esse debeant, possunt quippe homines excusabiles esse, et nihilominus beatitudine carere.... Est enim equus excusabilis, quod equus et non homo sit, at nihilominus equus et non homo esse debet. Qui ex morsu canis furit, excusandus quidem est et tamen suffocatur. — **Ep.** 25. **Ibid.**

108) Per bonum id intelligam quod certo scimus nobis esse utile, per malum autem id quod certo scimus impedire, quominus boni alicujus simus compotes. **Eth.** IV. **Def.** 1 et 2.

109) Per virtutem et potentiam idem intelligo, hoc est virtus ..... est hominis essentia seu natura, quatenus potestatem habet quaedam efficiendi, quae per solas ipsius naturae leges possunt intelligi. **Ibid. Definit.** 8.

110) Dicis: quaenam ratio impedit, quominus quaevis scelera avide perpetrem. — Quantum ad me, ea ommitto vel ommittere studeo, quia expresse cum mea singulari natura pugnant..... **Ep.** 34. p. 570. —

111) Cum ratio nihil contra naturam postulet, postulat ergo ipsa, ut unusquisque se ipsum amet, suum utile, quod revera utile est quaerat, et id omne, quod hominem ad majorem perfectionem revera ducit appetat et absolute, ut unusquisque suum Esse quantum in se est, conservare conetur. **Eth.** IV. **Prop.** 18. **Schol.**

112) Virtus nihil aliud est, quam ex legibus propriae naturae agere. **Ibid.**

113) Quo magis unusquisque suum utile quaerere, hoc est, suum Esse conservare conatur et potest, eo magis virtute praeditus est, contra quatenus unusquisque suum utile, hoc est, suum Esse conservare negligit, eatenus est impotens. Eth. IV. Prop. 20.

114) Homo quatenus ad aliquid agendum determinatur ex eo quod ideas habet inadaequatas — (patitur, ideoque) — non potest absolute dici ex virtute agere. Eth. IV. Prop. 23.

115) Ex virtute absolute agere nihil aliud in nobis est, quam ex ductu rationis agere, vivere, suum Esse conservare (haec tria idem significant) ex fundamento proprium utile quaerendi. (Hoc) nihil aliud est quam ex legibus propriae naturae agere. Eth. IV. Prop. 24. c. demonstr.

116) Mens quatenus ratione utitur nihil aliud sibi utile esse judicat, nisi id, quod ad intelligendum conducit, nam rationis essentia nihil aliud est, quam mens nostra quatenus clare et distincte intelligit. Eth. IV. Prop. 26. c. demonstr.

117) Nihil certo scimus bonum aut malum esse, nisi id quod ad intelligendum revera conducit, vel quod impedire potest quominus intelligamus. Ibid. Prop. 27.

118) Summum mentis bonum est Dei cognitio et summa mentis virtus, Deum cognoscere. Ibid. Prop. 28.

119) Summum bonum eorum, qui virtutem sectantur omnibus commune est, eoque omnes aeque gaudere possunt. Pertinet namque ad mentis humanae essentiam, adaequatam habere cognitionem aeternae et infinitae essentiae Dei. Ibid. Prop. 36. c. Schol.

120) Quo corpus .... aptius redditur, eo mens aptior ad percipiendum redditur, adeoque id, quod corpus hac ratione disponit aptumque ad haec reddit, est necessario bonum seu utile. Ibid. demonstr. ad prop. 38.

121) Laetitia directe mala non est, sed bona; tristitia autem contra directe est mala. Ibid. Prop. 41.

122) Commiseratio in homine, qui ex ductu rationis vivit, per se mala et inutilis est. Ibid. Prop. 50.

123) Humilitas virtus non est, sive ex ratione non oritur. Poenitentia virtus non est, sive ex ratione non oritur; sed is quem facti poenitet, bis miser seu impotens est. Ibid. Prop. 53 et 54.

124) Tamen quandoquidem peccandum est, in istam partem potius peccandum. Terret vulgus nisi metuat Ibid. Schol. ad Prop. 54.

125) Cognitio mali est ipsa tristitia .... ac proinde passio est, quae ab ideis inadaequatis pendet. Hinc sequitur, quod si mens humana non nisi adaequatas haberet ideas, nullam mali formaret notionem. Ibid. Demonstr. et Coroll. ad Prop. 64.

126) Et consequenter (nam bonum et malum correllata sunt) neque boni. Ibid. Demonstr. ad Prop. 68.

127) Affectus qui passio est, desinit esse passio, simul atque ejus claram et distinctam formamus ideam. Nam affectus qui passio est, idea est confusa. Eth. V. Prop. 3. c. Demonstr.

128) Nulla est corporis affectio, cujus aliquem clarum et distinctum non possumus formare conceptum. Hinc sequitur, unumquemque potestatem habere, ... efficiendi, — ut ab affectibus minus patiatur. Eth. V. Prop. 4. et Schol.

129) Quatenus mens res omnes ut necessarias intelligit, eatenus majorem in affectus potentiam habet, seu minus ab iisdem patitur. Eth. V. Prop. 6.

130) Quo magis res singulares intelligimus, eo magis Deum intelligimus. Eth. V. Prop. 24.

131) Nulla est corporis affectio, cujus aliquod clarum et distinctum non possit mens formare conceptum, — adeoque efficere potest, ut omnes ad Dei ideam referantur. Demonstr. ad Prop. 14. ejusd.

132) Qui se suosque affectus clare et distincte intelligit, laetatur, idque concomitante idea Dei, atque adeo Deum amat, et eo magis, quo se suosque affectus magis intelligit. Demonstr. ad Prop. 15. ejusd.

133) At objici potest, quod, dum Deum omnium rerum causam intelligimus, eo ipso Deum tristitiae causam consideramus. Sed ..... quatenus tristitiae causas intelligimus, eatenus ipsa desinit esse passio, hoc est, eatenus desinit esse tristitia; atque adeo quatenus Deum tristitiae causam esse intelligimus, eatenus laetamur. Eth. V. Schol. ad Prop. 18.

134) Quatenus (nos res) in Deo contineri et ex naturae divinae necessitate consequi concipimus, ... (eatenus) ..... eas sub aeternitatis specie concipimus. Eth. V. Prop. 29 Schol.

135) Mens nostra, quatenus se et corpus sub aeternitatis specie cognoscit, eatenus Dei cognitionem necessario habet, scitque se in Deo esse, et per Deum concipi. Eth. V. Prop. 30.

136) Quicquid intelligimus tertio cognitionis genere, eo delectamur et quidem concomitante idea Dei. Ex tertio cognitionis genere oritur amor Dei intellectualis. Ibid. Prop. 32. et Coroll.

137) Deus expers est passionum, nec ullo laetitiae aut tristitiae affectu afficitur. Deus proprie loquendo, neminem amat neque odio habet. Ibid. Prop. 17. et Coroll.

138) Qui Deum amat, conari non potest, ut Deus ipsum contra amet, nam cuperet, ut Deus, quem amat, non esset Deus. Ibid. Prop. 19. c. Demonstr.

139) Amor Dei intellectualis ..... est aeternus, tamen habet omnes amoris perfectiones, perinde ac si ortus esset. Sed ..... mens easdem perfectiones ..... aeternas habet..... Quod si laetitia in transitione ad majorem perfectionem consistit, beatitudo sane in eo consistere debet, quod mens ipsa perfectione sit praedita. Ibid. Prop. 33. et Schol.

140) Mentis amor intellectualis erga Deum est ipse Dei amor, quo Deus se ipsum amat, non quatenus infinitus est, sed quatenus per essentiam humanae mentis, sub specie aeternitatis consideratam explicari potest, hoc est, mentis erga Deum amor intellectualis pars est infiniti amoris, quo Deus se ipsum amat. Ibid. Prop. 36.

141) Hinc sequitur, quod Deus, quatenus se ipsum amat, homines amat..... et amor Dei erga homines et mentis erga Deum amor intellectualis unum et idem sit. Ex his clare intelligimus, qua in re salus nostra seu beatitudo, seu libertas consistit, nempe in constanti et aeterno erga Deum amore. Ibid. Coroll. et Schol.

142) In Deo datur necessario idea, quae hujus et illius corporis humani essentiam sub aeternitatis specie exprimit.... erit hoc necessario aliquid, quod ad mentis essentiam pertinet, aeternum. Ibid. Prop. 22. et demonstr. Prop. 23.

143) Talis existentia, ut aeterna veritas (habet) ..... per durationem aut tempus explicari non potest, tametsi duratio principio et fine carere concipiatur. Eth. I. Def. 8. Expl.

144) Duratio est attributum, sub quo rerum creatarum existentiam..... concipimus. Cogitat. metaph. p. 101.

145)..... durationem, hoc est existentiam, quatenus abstracte concipitur.... Eth. II. Prop. 45. Schol.

146) Mens humana non potest cum corpore absolute destrui sed ejus aliquid remanet, quod aeternum est. Sed menti humanae..... durationem non tribuimus, nisi durante corpore. Eth. V. Prop. 23. c. demonstr.

147) Mens non nisi durante corpore obnoxia est affectibus, qui ad passiones referuntur. Hinc sequitur, nullum amorem praeter amorem intellectualem esse aeternum. Videmus, homines.... mentis

aeternitatem ..... cum duratione confundere, eamque imaginationi seu memoriae tribuere, quam post mortem remanere credunt. Ibid. Prop. 34. Coroll. Schol.

148) Certi sumus, mentem aeternam esse quatenus res sub aeternitatis specie concipit. Ibid. Prop. 31. Schol.

149) Quo plures res secundo et tertio cognitionis genere mens intelligit, ... eo major ejus pars remanet ..... eo minus ipsa ab affectibus, qui mali sunt, patitur, et mortem minus timet. Eth. V. Prop. 38. c. demonstr.

150) Qui corpus ad plurima aptum habet, is mentem habet, cujus maxima pars est aeterna. Ibid. Prop. 39.

151) Hinc sequitur, partem mentis, quae remanet ...... perfectiorem esse reliqua. Nam pars mentis aeterna est intellectus, per quem solum nos agere dicimur, illa autem, quam perire ostendimus, est ipsa imaginatio. Ibid. Coroll. ad Prop. 40.

152) Quamvis nesciremus, mentem nostram aeternam esse, pietatem tamen et religionem et absolute omnia quae ad animositatem et generositatem referri ostendimus .... prima haberemus. Ibid. Prop. 41.

153) Beatitudo non est virtutis praemium, sed ipsa virtus, nec eadem gaudemus quia libidines coërcemus, sed contra, quia eadem gaudemus, ideo libidines coërcere possumus. Ex quibus apparet, quantum sapiens polleat potiorque sit ignaro, qui sola libidine agitur. Ibid. Prop. 42. et Schol.

154) Per jus ..... naturae intelligo ipsas naturae leges, seu regulas, secundum quas omnia fiunt, hoc est, ipsam naturae potentiam, atque adeo totius naturae et consequenter uniuscujusque individui naturale jus eousque se extendit, quo ejus potentia. Tract. polit. cap. 1. p. 307.

155) E. gr. pisces a natura determinati sunt ad natandum, magni ad minores comedendum, adeoque

pisces summo naturali jure aqua potiuntur et magni minores comedunt. Tract. theol. polit. Cap. XVI. p. 359.

156) ..... sequitur, jus ..... naturae ..... nihil nisi quod nemo cupit et quod nemo potest, prohibere..... Tract. polit. cap. 2. p. 310.

157) ..... nullum hic agnoscere possumus differentiam inter cupiditates, quae ex ratione et inter illas, quae ex aliis causis in nobis ingenerantur..... Nihil namque homo, seu ratione, seu sola cupiditate ductus, agit, nisi secundum leges et regulas naturae, hoc est, ex naturae jure. Ibid. p. 308.

158) ..... Factum est, ut plerumque pro Ethica Satyram scripserint, et ut numquam Politicam conceperint, quae possit ad usum revocari, sed quae pro chimaera haberetur, vel quae in Utopia..... institui potuisset. Tract. polit. cap. 1. p. 303.

159) Nihil quod novum vel inauditum est, sed tantum ea, quae cum praxi optime conveniunt, certa et indubitata ratione demonstrare, aut ex ipsa humanae naturae conditione deducere intendi; et ut ea, quae ad hanc scientiam spectant, eadem animi libertate, qua res mathematicas solemus, inquirerem, sedulo curavi, humanas actiones non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere. Ibid. p. 304.

160) Quia homines ut plurimum affectibus natura sunt obnoxii, sunt ergo homines ex natura hostes. Ibid. Cap. 2. p. 312.

161) ..... sine ulla naturalis juris repugnantia, societas formari potest, ... si nimirum unusquisque omnem quam habet potentiam in societatem transferat..... Tract. theol. polit. cap. XVI. p. 364.

162) Hoc jus, quod multitudinis potentia definitur, imperium appellari solet. Tract. polit. cap. 2. p. 313.

163) ..... perspicuum nobis fit, in statu naturali non dari peccatum ..... Nihil absolute naturae jure prohibetur, nisi quod neme potest. — ... Peccatum

catum itaque non nisi in imperio concipi potest. — Tract. polit. cap. 2. p. 314.

IV. Belegstellen aus der Schrift des Hirnhaim:*) *de typho gen. hum.*

1) Scientias hoc scripto persequi placuit, de quibus inanis stultusque mundus insolentissime gloriatur, tumidam illam pseudosophiam, qua inflati hodie multi fastuose super alios extolluntur .... tamquam ..... cum ipsis moritura esset sapientia. Prooem. p. 2. 3. Hanc vanorum hominum scientiam typhum humani generis appello..... Est vero typhus vel typhon ventus seu turbo aëris..... interdum ipsa quoque navigia contorta frangens. Huic ..... exitiosam hujus mundi scientiam comparo. Quot hoc typho e terra virtutis et basi vitae melioris eradicati in altum exitiose tolluntur. Ibid. Nunc tanto sciendi desiderio passim flagrant omnes ..... ut vel neminem reperias indoctum, vel saltem qui indoctus aestimari vel esse velit. Cap. 1. p. 8. Nescio, quam pestem tantopere mortalibus abominandam esse pronuntiem, quantopere hunc typhum perniciosissimum. Quod enim in Adam vulnerati ...... sanctitatem amiserimus ..... causa quae alia fuit, quam pestilens sciendi cupiditas? Ibid. p. 12. Nocumenta breviter perstringemus, quae scientia corpori humani temporaliter infert. Cap. 2. p. 13. seq.

2) Sed quorsum tela fabrico? quem impeto adversarium? scientiam oppugno, quae tamen fortasse nulla datur, ut plurimi e Philosophis non irrationabiliter senserunt. Cap. 3. p. 20. Quae enim cer-

---

*) Es wird citirt n. d. Ausgabe: *Pragae Czernach* 1676. kl. 4.

titudo intellectus nostri, quae infallibilitas adeo firma esse potest, cum sit dependens a fallibilibus et incertis sensuum experimentis. Nihil enim est in intellectu, ait Aristoteles, quin prius fuerit in sensu. p. 21. In rerum creatione falsificatum est illud axioma: Ex nihilo nil fit..... In verbi aeterni incarnatione fatua ostensa est eorundem doctrina, qua docebant, Deum corpore..... nullatenus esse arctabilem..... In mysterio Eucharistiae..... stabilita principia videntur labefactari..... ut: accidens non potest ullo modo esse sine subjecto, accidentis esse est inesse etc..... Per miracula Christi, caecos etc. restituentis..... confusa est certitudo illius axiomatis: a privatione ad habitum non fit regressus..... Nullius principii veritatem..... eas figere sinam in meo animo radices quominus..... sim paratus ad aeternae veritatis contrariam revelationem..... illud confestim repudiare p. 22. seq. Non majori certitudine nos miseri homunciones rerum veritates intellectu nostro dijudicare possumus, quam caecutiens oculus rerum figuras et colores valeat dijudicare. Cap. 4. p. 36. Cum tanta sit imbecillitas et obscuritas intellectus humani, major adhuc est obscuritas rerum ab ipso intelligendarum. Ibid. Nec solum supernaturales sed etiam naturales multae veritates addisci non possunt, nisi Deo inspirante et docente. Cap. 3. p. 28. Tu fidei tuae rationem potissimam Illum habe, qui non mentiri non falli, sed neque fallere potest. Dic illud:..... »ipse dixit.« Ibid. Optimum esset, si ad omnes propositiones unica semper distinctione nobis uti liceret: Si est verum, concedo, si est falsum, nego..... Divina ergo solum nobis curanda est authoritas. Cap. 4. p. 38. 39.

(De theol. et med. etc. v. cap. 5. — de Sympathiis cap. 6. — de magnetismis cap. 7. De antipathiis cap. 8. de aliis naturae mirabilibus cap. 9.)

3) De materialibus rerum principiis magna inter

authores dissensio..... Tria statui possunt rerum omnium principia: Materia, Mens et Idea. a) Per Mentem intelligitur anima s. spiritus mundi, mirabilis ille phantasta, qui omnes hujus universi materiam informat et pro phantasiae suae incidentiis omnia in omnibus operatur. Hic est principium effectivum rerum omnium visibilium. b) Idea tantum ut causa exemplaris.... concurrit. Cap. 16. p. 167. Praetermissis ideis theologicis, ad physicas sive naturales ideas, non Deo inexistentes, sed rerum naturae a Deo ingenitas, nos convertamus, quae vocari possunt intentionales, seminales ideae..... Tot sunt ideae seminales, quot rerum species vulgo putantur..... Latent in materia, donec causarum efficientium vi evolvuntur...... Rerum semina in sensu philosophico sunt ideae corporis organici,..... semen visibile (est)..... substantia specie corporis, de quo desumpta est, proxime evolubili insignita. In hac substantia inest species seu idea corporis organici actu et formaliter. Cap. 13. p. 147. 156. 157. — c) Tertium principium est materia, s. causa subjectiva rerum omnium. Cap. 16. p. 167. Ab his ideis spiritus mundi determinatur..... et sicut phantasia vel intellectus ex se absque speciebus est indifferens ad cognoscendum hoc vel illud, ita..... omnium suarum operationum diversitatem debet ideis, per quas in Archaeos distribuitur, idem alioquin ubique futurus et operaturus, si ubique similibus ideis esset instructus. Cap. 13. p. 153. — Sicut homo intentionaliter concipit hircocervum, montem aureum etc., sic etiam spiritus mundi in sua phantasia species diversas permiscere potest, earumque speciales ideas deinceps retinere. Cap. 17. p. 186.

4) Haec breviter pro elucidatione spiritus mundi dicta, sufficiant, per cujus, in se quidem indivisibilis, in tot nihilominus Archaeos divisi, operationes, ab idearum determinatione manantes.... omnia naturae magnalia clarius et facilius, quam in ulla alia

sententia videntur explicari. Ibid. p. 188. Veritas (hujus sententiae) authorum ipsam tenentium vitio quandoque suppressa. Cap. 15. p. 163. et seq. — Liquido nondum constat, per hucusque dicta circa rerum in hoc universo mirabilium causas, erutam esse veritatem. Projiciamus..... omnem scientiam nostram..... in pelagus inexhaustum aeternae sapientiae. — Sine hujus Ariadnae ductu et face divini luminis omnia in mundi hujus labyrintho erroribus atque casibus obnoxia sunt. Cap. 18. p. 195. 196. Plurima suspicamur, opinamur pauca, scimus nihil. Ibid. p. 197. Ego..... scientiam nostram, quam in hoc tenebroso carcere vitae totius spatio conquirimus, aut verius conquirere videmur, nihil penitus esse puto..... illi..... comparatam, quam vel puncto temporis haurit intellectus lumine gratiae instructus. Cap. 19. p. 206.

5) Scientia tempus meritis et pietati concessum vane prodigit et spiritum ac devotionem distrahit. Rara avis in terris homo eminens eruditione ac sedulus in pia coelestium contemplatione, diligens in studendo, devotus in orando, intentus studio literarum et gaudens dono lacrymarum. Ibid. 197. — Scientia inflat. Cap. 21. 234. (Laus simplicium cap. 36. 37. 38. et 39.) Scientiam non per se, sed per accidens malam esse,..... lubens assentior. (Tamen) salubriter scientiam fugis, cui pericula in ipsius inquisitione et exercitatione occurrentia et tot literatorum male pereuntium vestigia sunt terrori, qui nisi fuerint de numero doctorum numquam fuerint de numero damnandorum. Cap. 40. p. 440. Scientiam vanam absolute pronuntiari posse judico, licet quaecunque ei adscribuntur nocumenta non per se, sed per accidens inferre consueverit. Ibid.

6) Nolim tamen per haec, quae hucusque dixi, studia literarum in monasteriis usitata reprobare, scio enim illa Religiosis, maxime Clericalibus esse plu-

rimum necessaria. Cap. 20. p. 221. Imo parochus sive pastor illiteratus est homicida, quia per ignorantiam suam multos interficit, quos per doctrinam salvare potuisset. Cap. 30. p. 320. Per saecularem scientiam intelligo scientiam saecularium negotiorum ..... ad salutem minus conducentium, maxime illam, quae ex gentilium libris hauritur. Cap. 31. p. 327. Relictis terrenis, mentis nostrae oculum divinis intentum habere debemus. Cap. 32. p. 348. In doctrinalibus scripturae divinae libris quaerenda et ex illis haurienda est divina sapientia. Non sufficit ad sapientiam, Deum secundum quaecunque praedicata cognoscere, nisi voluntas ipsius cognoscatur, cujus notitia nobis est principaliter necessaria. Cap. 33. p. 356. Nihil est omnis nostra scientia sine charitatis et pietatis fundamentum...... ante omnia perversam voluntatem corrigere.... debemus. Cap. 32. p. 347. Vera sapientia est bona vita..... Quaeris ultra sapientiam? Quaere illam in toties repetitis a Theodoreto Philosophiae gymnasiis, quaere illam in religiosis asceteriis, a mundo..... quam remotissimis. Cap. 33. p. 366. —

V. Belegstellen aus den Schriften von Le Vayer *).

1) Que si notre raison est si peu de chose.... Pourquoi tiendrons nous à injure ce même reproche (de n'avoir pas le sens commun) si quelqu'un nous le fait, puisqu'en quelque façon qu'on le prenne, il

*) Ich citire die *Cinq Dialogues de Oratius Tubero* nach der Ausgabe: *Mons* 1673. 12.
Die übrigen Werke n. d. Ausgabe: *Paris* 1654. 2 *Vol. Fol.*
Die alte Orthographie, wie sie in jenen Ausgaben sich findet, ist nicht beibehalten worden.

n'a rien qu'un son vain et ne possède en effet nulle signification qui doive scandaliser un honnête homme? Oeuvres. II. p. 386. Supposons..... que nous soyons obligés d'acquiescer à la pluralité des voix: quelle arrogance et quelle impertinence sera ce à celui, qui se voudra attribuer cet advantage puisqu'on ne le peut faire avec fondement raisonnable, qu'après les avoir toutes parcourues et recueillies? Cinq. dial. p. 14. Nous verrions, qu'il n'y a rien de si constant certain et arrêté en un lieu, dont l'opposite ne soit encore plus opiniâtrement tenu ailleurs, et dans la contemplation de cette obstinée variété, ne nous étonnerions plus, si un Philosophe, interrogé de quelle matière l'homme lui sembloit être composé, répondit, d'un amas de disputes et contestations. Ibid. p. 16. — Pour nous, qui ne pouvons rien connoitre que par le ministère des sens, qu'on dit être les portes de notre ame, où rien n'entre que par leur moyen..... ne devons nous pas être dans une merveilleuse défiance de tout notre savoir, veû la débilité naturelle de ces mêmes sens, leur dépravation ordinaire et leur fausseté si souvent apparente. Oeuv. II. p. 382. Mais ce qui suit la sensation est encore de plus difficile caution, jusque-là, que la partie de notre esprit qui doit rectifier toutes les autres facultés est souvent celle, qui les deprave. Ibid. Chacun a ses visions et ses preventions comme ses lunettes, qui lui font voir les objets à leur mode, la couleur ou le vice de verre s'attribuant aisement à ce qui est regardé. Cinq. dialogues p. 166.

2) Quand nous disons, qu'il n'y a rien de vrai ni de certain, cette voix n'est simplement ni absolument affirmative, mais contient tacitement une exception de soi-même (comme, quand nous nommons Jupiter père des hommes et des Dieux, cela se doit entendre lui excepté). — Etants servis de la démonstration qui établit l'incertitude de toutes

choses, nous la renversons elle-même rien ne pouvant subsister de certain devant nous. Que s'il semble quelquefois, que emportés par les façons du parler ordinaire, nous prononcions quelque chose affirmativement, cela pourtant n'est pris parmi nous que douteusement. Ibid. p. 20. 21. Attachons nous ..... à des certaines pensées, qu'on croiroit être de tout le genre humain ..... si nous trouvons non seulement de l'incertitude mais même de la fausseté apparente en ces choses ..... pourquoi n'userons nous pas de la modeste retenue et suspension Sceptique en toute sorte des propositions? p. 51. Ibid. — p. 61. seq. — Si nous voulons examiner les états le plus célèbres tant pour l'excellence de leurs loix et ordonnances, que pour l'exacte observation d'icelles, nous trouverons peut-être, que ç'ont été les lieux, où les hommes ont vécu le plus chétivement et miserablement. Ibid. 68. Il s'est toujours trouvé des personnes ..... qui mettant à l'examen les ouvrages de la nature y ont remarqué autant ou plus de défauts que des perfections. Ibid. p. 73. Voila ..... combien toutes ces choses sont diversement considerées et imaginées selon les différens esprits des hommes, et combien il est dangereux, de rien établir de certain, où tant se trouve si disputable et problématique. Ibid. p. 77. Ce n'est pas donc hors d'apparence et probabilité qu'Epicure et Aristippe soutenoient, qu'il n'y avoit rien, qui fût naturellement juste ou injuste ..... les moeurs dépendans absolument de la coutume, qui justifie et approuve en un lieu ce qu'elle blâme et condamne en un autre. Ibid. p. 47. Cette excellente *ἐποχὴ* ou suspension à ne rien prononcer temerairement .... est aussitôt atteinte de ses deux divines compagnes, l'*ἀταραξία* en ce que regarde les opinions ..... et la *μετρωπάτεια* aux passions, qu'elle modère et regit selon les loix et préscriptions de la droite raison. Ibid. p. 81. Je trouvai qu'en cette

suspension d'esprit consistoit le celèbre ἀταραξία de Démocrite, je veux dire le plus haut dégré de la béatitude humaine. Ibid. p. 82. Pour ceux, qui cherchent le vrai repos et le solide contentement, je suis trompé s'ils se rencontrent ailleurs, qu'en cette réglée moderation de moeurs et parfaite tranquillité d'esprit, que donne notre seule Sceptique. Ibid. p. 83.

3) Concernant ce qui peut être imputé à la philosophie Sceptique d'incompatibilité avec le Christianisme, il s'en faut tant, que je defère quelque chose aux apparences de cette calomnie, que je fais gloire d'avoir porté mon esprit et ma ratiocination a ce, qui le pouvoit mieux préparer à notre vraie religion et les rendre plus capables des mystères de notre foi. Ibid. p. 331. Nous ne disons rien de préjudiciable à notre Théologie chrétienne, pour ce qu'encore improprement, et en quelque façon elle soit par fois appelée science, si est ce, que le plus saints Docteurs conviennent en cela, qu'elle n'est point vraiment une science, qui demanderoit des principes claires et évidens à notre entendement, là où elle prend quasi tous les siens des mystères de notre foi, laquelle est un vrai don de Dieu, et qui surpasse entièrement la portée de l'esprit hummai.... Dans notre Théologie nous consentons à ces principes divines par le seul commandement de notre volonté, qui se rend obéissante à Dieu aux choses, qu'elle ne voit et ne comprend pas, en quoi consiste le merite de la foi chrétienne. Ibid. p. 332. Il n'y a point de façon de philosopher, qui s'accommode avec notre foi, et qui donne tant de repos à une ame chrétienne, que fait notre chère Sceptique..... 333 — et cela pour ce que notre religion étant toute fondée sur l'humilité, voire même sur une respectueuse abjection d'esprit, elle a promis le royaume de cieux expressement aux pauvres d'entendement, ibid. p. 334., la Sceptique se peut

nommer une parfaite introduction au Christianisme. Ibid. p. 335. Puisque la science (supposant, qu'il y en aie) ne s'acquière que par des principes connus, il ne peut y avoir convenance entre le foi et cette prétendue science, et l'école a eu raison de prononcer, que: »ejusdem rei non potest esse scientia et fides.« — Ibid. p. 338.

VI. Belegstellen aus Huët's Schriften *).

1) Triplex (datur) philosophia: ea primum quae ad lucis hujus (rationis) fulgorem attendens per eam perspicue cerni posse veritatem censuit, atque haec est Dogmaticorum, — altera, quae deprehensa rationis obscuritate, nihil se scire professa est, sed quoniam obscuritatem hanc per lucem rationis agnoscebat, hoc ipsum duntaxat scire se dixit, quod nihil sciret, cujus philosophiae auctor extitit Socrates. Verum Arcesilas et Pyrrho ..... ne hoc quidem certo affirmarunt, quod nihil scirent. Alnetanae quaestt. Lib. I. cap. 1. p. 12. La doctrine d'Arcesilas, de Carnéade et de Pyrrhon me plût fort, et je jugeai, qu'ils avoient mieux connu la nature de l'esprit humain, que tous les autres philosophes ..... il ne se trouve point de faculté naturelle par laquelle on puisse découvrir la vérité avec une pleine et entière assurance. Traité d. l. faibl. préface p. 9. Pour les Académiciens et les Sceptiques, quelle absurdité et impertinence de dogmes peut-on leur reprocher puisqu'ils ne soutiennent aucun dogme?

---

*) Ich citire: *Traité philosophique de la faiblesse de l'esprit humain* nach der Ausgabe: Amsterdam 1723. 12.
Demonstratio evangelica nach der Ausgabe: Leipz. 1694. 4.
Alnetanae quaestiones nach der Ausgabe: Leipz. 1692. 4.

Ceux, qui s'appliquent à l'étude de la sagesse, méritent véritablement le nom des Philosophes.

2) La philosophie, n'étant autre chose, que l'étude de la sagesse,..... il est nécessaire, qu'un philosophe sache, ce que c'est que la vérité, l'esprit humain, et la raison?..... Ainsi je definis l'esprit humain: un principe ou un pouvoir né dans l'homme, lequel est émeu et ébranlé à former des idées, et des pensées par la reception et l'impression des espèces dans le cerveau..... La vérité (est) la convenance et le rapport du jugement, que fait notre entendement en veue de l'idée, qui est en nous, avec l'objet extérieur qui est l'origine de cette idée. — Ibid. chap. I. p. 12. 13. 14. L'homme ne peut connoitre la vérité par la raison avec une parfaite certitude. Ibid. chap. 3. p. 33. Par quel art, par quel industrie mon entendement, qui juge de cette ressemblance, peut-il comparer cet objet extérieur avec son image? — Supposons toutefois, qu'elle puisse être considerée...... on les trouvera sans doute fort dissemblables...... L'espèce, ou image de cet arbre est différente de l'arbre en plusieurs choses. Ibid. p. 36. Le milieu par où passe cette espèce, qui part de l'objet pour venir ébranler l'organe de sensation est fort variable. Supposons..... ces espèces.... sont reçues par nos sens sans aucun changement, combien de preuves ont apporté les philosophes pour nous convaincre de l'infidelité de nos sens? p. 36. 39. Car ils se servent..... des fibres, de nerfs, dont la conformation étant fort diverse,..... il s'ensuit que les rapports qu'ils font à l'entendement, ne peuvent pas être uniformes. Ibid. p. 42. D'ailleurs le cerveau.... est il d'une même forme et d'une même structure dans touts les hommes? Ibid. p. 46. Mais quand tous ces organes ..... seroient d'une fidélité incontestable, nous ne serions pas pour cela plus instruits de la manière dont l'ame perçoit les espèces..... et dont ces es-

pèces..... peuvent se faire sentir à l'ame qui est incorporelle et immaterielle. **Ibid.** p. 48. L'on a recherché jusqu'à cette heure,..... quelle est la nature de notre entendement..... Pour bien comprendre et entendre parfaitement la nature de l'entendement, il faudroit assurément un autre entendement..... avec quelle assurance pourrons nous nous servir d'une chose, qui nous est inconnue pour la perception des autres choses, qui nous sont inconnues? **Ibid.** p. 51. L'essence des choses est telle, qu'elle est incomprehensible à l'esprit humain. ..... On ne peut connoître l'essence d'une chose ....., si l'on ne connoit son genre et sa différence. — Il est nécessaire, de connoître l'essence de cette chose, dont on veut connoître le genre..... De sorte, que l'on tombe dans un cercle. **Ibid. chap.** 4. p. 52. 53. 54. — Il y a encore une autre cause et très manifeste, qui nous empèche de connoître les choses, savoir le continuel changement, où elles sont sujettes. **Ibid. chap.** 5. p. 59. Il faut, qu'il se trouve une différence infinie dans cette grande multitude des hommes..... De cette grande variété quelle convenance de jugemens peut-on attendre? **Ibid. cap.** 6. p. 63. C'est une preuve invincible et capitale contre la témérité des Dogmatiques, que le defaut d'une règle certaine de vérité, dont Dieu a privé la nature humaine. **Ibid. chap.** 8. p. 69. Pour connoître la vérité il faut avoir un criterium. ..... Comment connoîtrions-nous ces marques de vérité, si nous ne connoissons la vérité? Il faut donc avoir trouvé la vérité avant que de pouvoir trouver le criterium. **Ibid.** p. 73. Ajoutez à cela qu'il n'y a rien d'évident, que ce qui est évident à tout le monde..... Or des toutes les évidences, laquelle croirons nous devoir suivre? Sera-ce celle de l'enfance? etc. **Ibid. chap.** 9. p. 76. 78. Il faut conclure, que l'évidence peut se trouver dans le faux, comme dans le vrai, et que l'évidence du

vrai ne porte aucunes marques, par où on la puisse distinguer de l'évidence du faux. Ibid. p. 82. C'est une petition de principe, que de défendre la raison par raison. Chap. 11. p. 89. Les raisonnemens sont incertaines..... (Car dans tous les raisonnemens) la certitude de la proposition universelle dépend de la certitude te toutes ces propositions particulières,..... ainsi l'on tombe dans ce raisonnement vicieux, que l'on appelle un cercle. Chap. 12. p. 91. 92. Il n'y avoit point alors d'autre différence..... entre un philosophe et un ignorant, qu'en ce que l'un savoit, qu'il ne savoit rien, et que l'autre ne le savoit pas. Chap. 14. p. 99.

3) Mais Dieu par sa bonté répare ce défaut de la nature humaine en nous accordant ce don inestimable de la foi, qui confirme la raison chancellante, et corrige cet embarras des doutes, qu'il faut apporter a la connoissance des choses. Ibid. Liv. II. chap. 2. p. 182. Duplex est siquidem via per quam in animos nostros illabitur cognitio rerum, alia sensuum ac rationis,..... alia fidei, obscura illa anceps et falsa,..... clara haec, aperta et constans. Demonstrat. evangelic. Praef. p. 8. Il n'y a point d'autre voye par où les idées des choses viennent à notre entendement, que les milieux, qui se trouvent interposés entre elles et nos sens. Traité d. faibl. Liv. II. chap. 3. p. 188. Nous ne connoissons pas des idées éternelles. Ibid. p. 192. Quand Dieu nous auroit formé de telle nature, que nous nous trompassions toujours, cela ne suffiroit pas pour pouvoir dire, que Dieu seroit trompeur; mais il faudroit outre cela qu'il nous eût faits de telle sorte, qu'étant toujours trompés, nous crussions certainement, que nous ne serions pas toujours trompés, Dieu nous a fait connoître, que nos sens sont infidèles, que notre raison est trompeuse, que notre esprit est faible, que nos perceptions sont obscures et incertaines.... En cela Dieu nous fait voir,

qu'il est plein de vérité, et la vérité même. Ibid. chap. 14. p. 271. — Cum ergo salutem nostram Deus gratiae suae donum esse velit, et fidei nostrae fructum, idcirco non perspicacis et certae, sed coecae et hebetis rationis nobis concessit usum, ne manifestam sacrorum mysteriorum notitiam ratione adepti, fidem aspernaremur. Atque ita Christianismo longe minus adversari videntur, quam aestimatur vulgo, eae Philosophorum disciplinae, quae incertum habent et dubium, quidquid sensum et rationis ope cognoscimus, quaeque sustinent se ab omni assensu. Demonstr. evang. Praef. p. 8. Or, ce système a pareillement deux fins, l'une prochaine, et l'autre éloignée. La fin prochaine est d'éviter l'erreur, l'opiniâtreté et l'arrogance. La fin éloignée est de préparer l'esprit a recevoir la foi. Traité d. l. faibl. chap. 6.

4) In rebus, quas cognoscimus per fidem, ... summa inest certitudo, quam ..... divinam merito appelles. Humana autem certitudo dicenda est, quae inest in rebus per rationem cognitis..... Rursum plures sunt certitudinis gradus in rebus per rationem cognitis, quorum supremus, comparatus cum divina certitudine infirmus est et imperfectus...... Haec (principia geometrica) sive probabilia esse dicas summa probabilitate, sive certa summa certitudine humana, perinde est. Alnet. quaestt. cap. 1. p. 14. Le principe (de rien il ne se fait rien) est été corrigé et rejetté par la foi. Traité etc. Chap. 14. p. 284. — Fixum tamen id ratumque esto, neque admittendam, neque retinendam fidem esse propter rationem, sed propter Deum. Alnet. quaestt. cap. 6. p. 72. Vides rationem esse instrumentum fidei, non causam credendi, fidei praeire ut satellitem ut praecursorem, non ut ducem.... — Ut prius sensibus utimur quam ratione, ita prius ratione quam fide. Ibid. cap. 2. p. 30. p. 18. In omnibus quae pertinent ad fidem, rationem componendam esse ad

nutum, praescriptumque fidei, ... cujus non socia particepsve, sed adjutrix tantum et famula sit. Cap. 4. p. 45. Si recte instituta est humana mens, suaeque infirmitatis memor, haudquaquam assentietur firmius rebus per rationem cognitis, quam per fidem. Cap. 8. p. 89. Praeterea fiunt certa per fidem, quae ratio dubia effecerat. Quinetiam si in assensu aliquo fidei implicitum sit unum quidpiam ex primis principiis, hoc quoque ipsum creditur per fidem, neque eo, ut per rationem cognito, assensus ille fidei nititur. Velut, cum credo, Deum esse trinum in personis, credo quoque, unum non esse in personis, non quia per rationem scio, tria non esse unum, sed quia eadem fide credo, Deum esse trinum in personis, et tria non esse unum. Ibid. cap. 2. p. 37. (.... parce que la foi même, qui fait croire, que l'affirmation est véritable, fait croire aussi, que la negation est fausse. Traité. d. l. faibl. Liv. II. p. 283.) —

VII. Belegstellen aus den Schriften des Bayle *).

1) Il n'y a personne, qui en se servant de la raison, n'eût besoin de l'assistance de Dieu, car sans cela c'est un guide, qui s'égare, et l'on peut comparer la philosophie à des poudres si corrosives, qu'après avoir consumé la chair baveuse d'une plaie, elles rongeroient la chair vive, et carieroient les os et perceroient jusqu'aux mouelles. La philosophie refute d'abord les erreurs. Mais si on ne l'arrête point là, elle attaque les vérités. Il faut imputer

---

*) Ich citire das Dictionaire nach der 2ten Auflage, die Bayle selbst veranstaltete. Amsterd. 1702. 3 Bde. Fol.

Die übrigen Werke nach: *Oeuvres diverses etc. à La Haye.* 1727. 3 Bde. gr. Fol.

cela à la faiblesse de l'esprit de l'homme. Diction. Art. Acosta. G. La raison humaine est..... un principe de destruction et non pas d'édification, elle n'est propre, qu'à former des doutes, et à se tourner à droite et à gauche, pour éterniser une dispute, et je ne crois pas me tromper, si je dis de la révélation naturelle ce que les Théologiens disent de l'oeconomie Mosaique,..... elle n'est propre qu'à faire connaître à l'homme ses tenèbres et son impuissance et la nécessité d'une autre révélation, c'est celle de l'Ecriture. Ibid. art. Manichéens. Not. D. Arcesilas, s'il revenoit dans le monde et s'il avoit à combattre nos Théologiens, seroit mille fois plus terrible, qu'il ne l'étoit aux Dogmatiques..... Pour espérer quelque victoire sur un sceptique, il faut lui prouver avant toutes choses, que la vérité est certainement reconnaissable à quelques marques; on les appelle ordinairement criterium veritatis. Vous lui soutiendrez avec raison, que l'évidence est le charactère sûr de la vérité..... Soit, vous dira-t-il. Il est évident, que les choses, qui ne sont pas différentes d'une troisième, ne diffèrent point entre elles..... néanmoins la révélation du mystère de la trinité nous assure, que cet axiome est faux..... Passons à la morale: Il est évident, qu'on doit empêcher le mal, si on le peut..... il est évident, qui n'existe point, ne sauroit être complice d'une action mauvaise etc..... Je conclus en cette manière: S'il y avoit une marque, à laquelle on pût connaître certainement la vérité, ce seroit l'évidence, or l'évidence n'est pas une telle marque, puisqu'elle convient à des faussetés, — donc. — La conservation des créatures est une création continuelle. Qui nous a dit, que ce matin Dieu n'a pas laissé retomber dans le néant l'ame, qu'il avoit continué de créer jusques alors depais le premier moment de votre vie?..... qu'il n'a point créé une autre ame, modifiée comme étoit la vôtre? Cette nou-

velle ame est celle que vous avez présentement. Art. Pyrrhon. Not. B.

2) Il faut nécessairement opter entre la philosophie et l'Evangile. Si vous ne voulez rien croire, que ce qui est évident, et conforme aux notions communes, prenez la philosophie, et quittez le Christianisme, si vous voulez les mystères incomprehensibles de la religion, prenez le Christianisme, et quittez la philosophie, car de posséder ensemble l'évidence et l'incomprehensibilité, c'est ce, que ne se peut; la composition de ces deux choses n'est guère plus impossible, que la combinaisons des commodités de la figure quarrée et de la figure ronde. — .... Tout Chrétien, qui se laisse déconcerter par les objections des incredudes et qui en reçoit du scandale, a un pied dans la même fosse qu'eux. Ecclaircissem. III. Dict. Tom. III. p. 3156. Les mystères de l'Evangile, étant d'un ordre sur naturel ne peuvent point et ne doivent point être assujetis aux règles de la lumière naturelle. Ils ne sont pas faits pour être à l'épreuve des disputes philosophiques...... leur charactère essentiel est, d'être un objet de foi et non pas un objet de science. Ils ne seroient plus des mystères..... Eccl. II. l. c. p. 3141. — On peut bien crier,.... que notre esprit n'est pas fait de telle sorte, qu'il puisse prendre pour vrai ce qu'une démonstration géométrique lui fait paraître très faux, mais n'est ce point s'ériger en juge dans un cas, où l'incompetence vous pourra être objectée? Dict. art. Spinoza. Not. H. Il n'y a point de contradiction entre ces deux choses: 1. la lumière de la raison m'apprend que cela est faux, et: 2. Je le crois pourtant, parce que je suis persuadé, que cette lumière n'est pas infaillible.... Ce n'est point croire et ne pas croire en même tems une même chose. Ibid.

3) (Les raisons a priori) nous conduisent nécessairement à rejetter cette hypothèse, et à n'admettre

mettre qu'un principe de toutes choses, mais il n'y a point de système, qui pour être bon, n'ait besoin de ces deux choses: l'une, que les idées en soient distinctes, l'autre, qu'il puisse donner raison des expériences. Il faut donc voir, si les phénomènes de la nature se peuvent commodément expliquer par l'hypothèse d'un seul principe. — Les cieux et tout le reste de l'univers prêchent la gloire, la puissance, l'unité de Dieu, ... l'homme seul .... fournit de très grandes objections contre l'unité de Dieu. L'homme est méchant et malheureux...... L'histoire n'est, à proprement parler, qu'un recueil des crimes..... S'il n'y avoit, que des méchans et des malheureux, il ne faudroit pas recourir à l'hypothèse de deux principes, c'est le mélange du bonheur et de la vertu avec la misère et avec le vice, qui demande cette hypothèse..... La souveraine sainteté, peut-elle produire une créature criminelle, la souveraine bonté, peut-elle produire une créature malheureuse? Art. Manichéens Not. D. La manière, dont le mal s'est introduit sous l'empire d'un souverain être infinement bon, infinement saint, infinement puissant, est non seulement inexplicable, mais même incomprehensible, et tout ce que l'on oppose aux raisons, pourquoi cet être a permis le mal, est plus conforme aux lumières naturelles et aux idées de l'ordre, que ne le sont pas ces raisons. Art. Pauliciens. Not. E.

4) Si la bonté du créateur lui permettoit de donner aux créatures une liberté, dont elles pourroient faire un mauvais usage aussitôt qu'un bon usage, il faudroit pour le moins dire, qu'elle l'engageroit a veiller de telle sorte de leurs démarches, qu'elle ne les laisseroit pas actuellement pécher. Art. Origine. Not. F. S'il (Dieu) lui (à l'homme) a donné la liberté comme une source, ou un instrument de bonheur, cette liberté ne devoit pas être semblable a celle, que Mr. King a decrite, mais

elle devoit être liée comme l'est celle des anges et des saints du paradis avec une ferme détermination à faire en toutes rencontres le bon choix. Réponse aux quest. d'un Provinc. Oeuv. III. p. 662. L'univers ne seroit-il qu'une machine, si l'obeïsance aux loix de Dieu y regnoit partout, comme il règne dans le paradis?.... On ne considère pas qu'il ne manque rien au bonheur des anges et des saints du paradis, quoiqu'ils n'aient point la liberté en question. Ibid. p. 664. Nous savons par expérience, qu'afin être très content de sa personne et de s'applaudir du choix, qu'on a fait, il ne faut pas, que l'on croie, que l'on n'a été dirigé insensiblement et imperceptibilement par aucune cause extérieure et invisible..... J'ajoute, que d'être fortement persuadé, que nous ne faisons qu'obéïr aux impulsions et aux directions divines dans la pratique de la vertu est une chose, qui bien loin de diminuer la satisfaction de conscience, la rend encore plus délicieuse. Ibid. 658. 659. L'expérience montre .... c'est une satisfaction incroyable que de se persuader, que l'on est si affermi dans l'amour de la vertu, que sans hésiter le moins du monde, l'on rejetteroit une tentation malhonête. Ibid. p. 666. Pour ce qui est de la raison..... qu'il falloit accorder la liberté à la créature, afin de donner lieu à la vertu et au vice, au blâme et à la louange ..... on la pourroit très bien refuter...., la vertu, la louange, le faveur peut fort bien exister sans que le vice, le blâme et les peines aient une autre existence, que celle qu'on nomme ideale et objective. — Dict. Art. Origine Not. F. (Jacquelot dit: Je connois et je sens clairement et distinctement, que je fais ce que je veux dans l'étendue de ma sphère d'activité, donc je suis libre). On peut (cela) tourner contre lui de cette façon: Je sens clairement et distinctement, que j'existe et néanmoins je n'existe point par moi-même. Donc, quoique je

sente clairement et distinctement, que je fais ceci ou cela, il ne s'ensuit pas, que je le fasse par moi-même. Rép. etc. Oeuv. III. p. 785. — On suppose, qu'il n'y a eu qu'une manière d'agir, que Dieu ait pû suivre. Mais que seroit donc devenue l'infinité de sa science. Une science, qui ne découvre qu'un seul plan et une seule manière d'exécution, n'est elle pas trop bornée, tant s'il faut, qu'elle soit infinie. Ibid. p. 657. Ceci mèneroit tout droit au système de Spinoza. Ibid. p. 675. Je vous avoue, que pour détruire d'un seul coup toutes les difficultés établies dans le Dictionaire critique, il suffiroit d'établir, que Dieu n'aime rien, que lui-même. Je ne sais, si le remède, que l'on prétendroit trouver dans une conduite, où Dieu n'auroit égard, qu'à sa propre utilité, ne seroit point pire, que le mal..... Ibid. p. 820.

5) Qui n'admirera, et qui ne déplorera la destinée de notre raison? Voila les Manichéens, qui avec une hypothèse tout à fait absurde et contradictoire expliquent les expériences cent fois mieux, que ne font les orthodoxes avec la supposition, si juste, si nécessaire, si uniquement véritable d'un premier principe infinement bon et tout-puissant. — Dict. Art. Pauliciens. Not. E. — On peut dire sans choquer l'exactitude, qu'il y a de la discorde entre la philosophie et le vrai système des Chrétiens, quoique en plusieurs choses ce système soit d'accord avec la philosophie. — Cela ne suffit pas, pour pouvoir dire, que l'on a concilié avec la raison ce que l'on soutient. Cet accord demande non seulement, que votre thèse soit conforme a plusieurs maximes philosophiques, mais aussi, qu'elle ne soit pas victorieusement combattue par quelques autres maximes de la raison. Or elle en sera combattue victorieusement, si vous ne pouvez vous défendre que par des distinctions inintelligibles, ou qu'en vous excusant sur la profondeur impénétrable du

sujet. Oeuv. III. l. c. p. 771. Il me suffit, que l'on reconnoisse unanimement, qu'ils (les mystères de l'Evangile) sont au dessus de la raison, car il résulte de là nécessairement, qu'il est impossible, de résoudre les difficultés des philosophes, et par conséquent, qu'une dispute, où l'on ne se servira que des lumières naturelles, se terminera toujours au desavantage des Théologiens. Ecclairc. II. in Dict. Tom. III. p. 3140. Si la raison étoit d'accord avec elle-même, on devroit être plus faché, qu'elle s'accordât mal aisément avec quelques uns des nos articles de religion, mais c'est une coureuse, qui ne sait où s'arrêter et qui comme une autre Pénélope détruit elle-même son propre ouvrage.... elle est plus propre à démolir, qu'à batir, elle connoît mieux ce que les choses ne sont pas, que ce qu'elles sont. Oeuv. III. Rep. aux quest. p. 778. N'allez pas vous imaginer, que, si les difficultés, que l'on peut faire contre l'unité de principes sont insolubles, la foi Chrétienne ne pourra point être inébranlable. Ce seroit une illusion, que je ne saurois vous pardonner. Nos vérités théologiques ont pour fondement l'autorité de l'être infini qui ne peut tromper ni être trompé. Voila le motif et la base de notre persuasion. Ibid. p. 760. (contre Jacquelot).... nous nous devons comporter.... quant aux mystères Evangeliques: les croire sur l'autorité de Dieu, quoique nous ne puissions ni les comprendre, ni les faire quadrer aux maximes des philosophes. Ibid. p. 762. C'est une chose, qui n'importe point à la religion chrétienne, vû que la foi des mystères est nécessairement indépendente de la clairté des objets et de leur conformité avec tous les axiomes de la philosophie. Ibid. p. 769.

6) Il y a des gens, qui examinent si peu la nature de la foi divine, et qui refléchissent si rarement sur cet acte de leur esprit, qu'ils ont besoin d'être retirés de leur indolence par de longues listes

de ces difficultés, qui environnent les dogmes de la religion chrétienne. C'est par une vive connoissance de ces difficultés, que l'on apprend l'excellence de la foi, et de ce bienfait de Dieu. On apprend aussi par la même voie la nécessité de se défier de la raison et de recourir à la grace. Ecclairc. III. Dict. Tom. III. p. 3158. Il est plus utile, qu'on ne pense, d'humilier la raison de l'homme. Que faut-il donc faire? Il faut captiver son entendement sous l'obéïssance de la foi, et de ne disputer jamais sur certaines choses. Dict. Art. Origine. Not. F. Le dogme, que les Manichéens attaquent, doit être consideré par les orthodoxes comme une vérité du fait, révélée clairement, et puis qu'enfin il faudroit tomber d'accord qu'on n'en comprend point les causes ni les raisons..... Ibid. Not. *KAA*. Toute la dispute, dont les Chrétiens peuvent admettre avec les philosophes, est sur cette question de fait, si l'Ecriture a été composée par des auteurs inspirés de Dieu. Si les preuves..... ne convainquent pas le philosophe..... adversus negantem principia non est disputandum. — Dict. Tom. III. Ecclairc. III. p. 3153. La suite naturelle de cela doit être, de renoncer à ce guide et d'en demander un meilleur à la cause de toutes choses. C'est un grand pas vers la religion chrétienne, car elle veut, que nous attendions de Dieu la connoissance de ce que nous devons croire et de ce que nous devons faire. Dict. Art. Pyrrhon. Not. C. Le mérite de la foi devient plus grand à proportion, que la vérité révélée qui en est l'objet surpasse toutes les forces de notre esprit, car à mesure que l'incomprehensibilité de cet objet s'augmente.... il nous faut sacrifier à l'autorité de Dieu une plus forte répugnance à croire...... Dict. Tom. III. Ecclairc. III. p. 3156.

VIII. Belegstellen aus dem Hauptwerke *) des Gale.

1) That there is one first eternal, simple and absolutely necessary being, whom we call God, is evidently manifested both by sensible and rational demonstrations...... For, were there no a first being, nothing else could be. Part. I. Chapt. 1. §. 1. So that we may as well, or better, doubt of our own beings, than of Gods. — Therefore this proposition: God is, is the first truth, whence all other truths flow, and were not this true, nothing else could be true or false, affirmed or denied. Ibid. p. 2. God, being one, pure act, a simple infinite being, cannot be comprehended by a finite compound capacity, neither can he be truely apprehended, but in his own light and works. Ibid. §. 3. p. 3. God understands himself and all things without him,..... and that not by species or abstract images received from the objects, but in the glasse of his own divine essence. Ibid. §. 4. God being the first intelligent and his divine essence the universal idea of all things intelligible, it necessary follows, that the divine understanding and decrees be the first great exemplar, or original idea of all things made; .... so .... must we conceive in God some preexistent idea as the archetype or original pattern of all things made. Ibid. §. 5. This divine wisdom leaves some created emanations of wisdom and order upon the things themselves, whereby they were appointed and disposed to those ends and usages for which they were appointed. This we usually terme the law — (objective light) —

*) The Court of Gentiles ect. Part. 1 et 2 Ed. II. Oxon 1672. 4. Part. 3 et 4. London 1677. 4.

of nature. Ibid. §. 8. All human arts and sciences ..... are but the reflexe ideas of this objective light or internal law, engraven upon the beings of things. — ..... All arts and sciences are but the image and likeness of the thing, they relate unto. (Thus Richardson: Man being not able, to take this wisdom from God, which is must simple, therefore it has pleased the Lord, to place it in the things.) Ibid. §. 9. So that an art may well be defined, an universal idea or image of that statute law or order, which the divine eternal wisdom has stampt upon things, whereby he governes them unto these ends for which they are appointed. Ibid. §. 10.

2) But now man by reason of his fall being greatly wounded in his intellectuals, and thereby disenabled to contemplate that natural wisdom, (objective light) which shines in the book of nature, it pleased Divine wisdom, to send forth a book of grace, a more resplendent and bright beam of divine revelation, which as the greater light irradiates and enlightens the world not only in the more sublime mysteries of salvation but also in many natural, historical, moral and civil truths. Ibid. §. 11. Hence the scope is to demonstrate that most of those arts and sciences which shone among the gentile Philologers and Philosophers were indeed but traditional beams of Scripture-revelation. Ibid. §. 12. It appears evident by the best records, we have of those times, thal several of the first poets, sophists and philosophers of Grece, travelled in Egypt and Phenicia and made a considerable abode there, at those very times, when the Jews in great multitudes frequented those parts, — that Orpheus, Linus, Homer and Hesiod were in Egypt or Phenicia, ... Subject of the discourse. — .... the choisest contemplations of gentile philosophy were but some corrupt derivations, or at best but broken traditions

originally traduced from the sacred scriptures and Jewish church. Design. of the foll. disc.

(Part. I. (of Philology) contents: Book I. An account touching the traduction of human literature from the Scriptures, particularly of Languages. p. 1—85. Book II. Of Pagan Theology, both Theogonic or Mythic, Physic and Politic, with his traduction of sacred names persons rites and stories p. 1—152. Book III. Of pagan poesy, history, laws and oratory, with their traduction from sacred oracles p. 1.—115.)

3) Part. II. Of philosophy. Philosophy as all other sciences owes its original to the divin intellect and wisdom, which beaming it self forth on the works of its hands, and diffusing some derivation of wisdom light and order into every creature, for the government and direction thereof unto his respective ends, becomes the objective idea or matter of all philosophy, and then the same divine wisdom irradiating the mind of man to contemplate those bright ideas of created wisdom which lie hid in the creatures and enabling it to gather up the same into several branches or sciences, it becomes the prime efficient of all philosophy. — So that, whether we consider philosophy objectively, as lodged in the natures of things, or formally as brancht forth into several sciences it all owes its original to the bosom of divine wisdom. Part. II. chap. I. §. 4. We design..... thence to make good our demonstration touching the traduction of all philosophy from the scriptures and Jewish church. And to proceed methodically herein, we shall begin with the first human institutors or authors of philosophy, who were indeed divine and divinely illuminated, so that the wisdom, we find scattered up and down amongst the pagan philosophers was but borrowed. Ibid. §. 6. The first created divine institutor of all philosophy was Adam..... That Plato had re-

ceived some broken tradition touching this philosophy of Adam is evident from wat he laies down in his Politicus and elsewhere touching the golden age..... Ibid. p. 6. 7. etc.

Part. III. Of the vanity of pagan philosophy. Though it (the philosophy) were in its origine a weak imperfect reflexion of that gloriose divine revelation, which shone from the sun of righteousness on the Jewish church, yet falling on proud, carnal, indisposed hearts it did but harden them the more §. 1. — Now to penetrate folly the corruptions and vanity of pagan philosophy, we shall consider it in its causes, in its matter and parts, in its forms and proprieties, (Book I.), and in its effects. (Book II. contents: Chapt. I. Pagan philosophy the cause of pagan Idolatrie, Judaic apostasie and errors in the primitive churches p. 98 — 148. Chapt. II. Pagan Philosophy the cause of all Antichristianisme p. 149 — 238.) —

3) Our first reformers observing what potent influences corrupt philosophy had on corruptions in Theology, first attemted the reformation of philosophy..... (Thus did) Wiclef, Wesselus, Savonarola, Picus of Mirandola, Ludovicus Vives, Phil. Melanchthon, Faber Stapulensis, Petrus Ramus. — Preface to Part. IV. — Philosophy is either general or particular. Philosophy in its general idea comprehends the following particulars: 1. The general history of philosophy, 2. The generic idea of philosophy, cognition, which takes in, all the intellectual habits, as Opinion, Experience etc..... Philosophy in its particular ideas is either notional or real. 1. Notional philosophy..... is commonly stiled Logic. — 2. Real philosophy may be according to its different objects distributed in natural (Physic and Mathematic), moral and metaphysic or supernatural. — Vid. A proemial scheme of reform. philos. §. 1—3. Part. IV.

of reformed philosophy, wherein Plato's moral and metaphysic philosophy is reduced to a useful forme and method. (p. 1 — 528.) — Finding upon a review of Plato's philosophemes a very great affinity and conformity of mine own contemplations thereto, I have discoursed more largely and philosophically thereon, reducing mine own sentiments thereto; yet not without variety of restrictions, limitations and amplifications, as the substrate matter may require. — Platonic philosophy may be greatly useful if well managed and rendred subservient to Theology, as in Augustin. Preface to Part. IV.

Book I. Of Moral philosophy. (p. 1—209.) Book II. Of Metaphysic or prime philosophy. (p. 210 — 528.) We may define Metaphysic or prime philosophy, according to Plato's mind, a natural Sapience or theology, for the contemplation of things supernatural and divine. Chapt. 1. p. 211. ..... Its principal object ..... (is) ..... God, who may be considered either in regard of his being, or operations. As for the being of God, the first thing to be undertaken, is the demonstration, that there is a God. Chapt. 2. p. 215. — Plato abounds with many pregnant and cogent arguments to demonstrate the existence of God against the Atheists of his age. We shall reduce the whole to the following particulars. Vid. Chapt. 2. p. 215—236.

IX. Belegstellen aus den Schriften des Henry More *).

1) Tantum abest, ut ratio ullum contemptibile principium in homine mihi videatur, ut eam agnos-

---

*) Ich citire nach: *Henrici Mori Cantabrigiensis opera omnia, tum quae latine, tum quae anglice scripta sunt nunc*

scendam censeam aliquo modo ipsi inesse Deo.... (In Deo est) stabilis, fixa quaedam et immobilis ratio, connexionem rerum omnium dispiciens simul. Illa vero in nobis est ratio mobilis sive ratio in evolutione..... Quae revera participatio est divinae illius rationis in Deo, verumque ac fidele principium est in homine, postquam perfectum politumque sit a spiritu sancto. Conjectura cabbalistica Praef. Opp. II. p. 468. Illi quidem, qui tam canore vociferantur de sublimiori quodam principio, quem spiritum appellitant, cum horum (sc. communium notionum, sensuum evidentiam et distinctam ab iis deductionem) interim exclusione, propriam ignorantiam produnt..... Nam procul dubio spiritus ille illuminationis qui in animabus fidelium residet, principium est defaecatissimae rationis, quae humanae naturae communicari potest. Et quicquid hic spiritus habet, habet sane a Christo, qui aeternus est λόγος, illa omnia complectens sapientia ac ratio Dei, in qua naturas, ideasque rerum omnium ..... uno continuo oculi ictu simul perlustrat atque pervidet..... Neque quicquam est, quod spiritus sanctus cuiquam homini unquam suggessit, quin ei consenserit saltem, si non demonstrari posset ab eo, quod nos rationem appellamus. Enthusiasmus triumphatus Sect. 54. Opp. II. p. 214. — Tolle rationem, omnes religiones perinde verae sunt, ut amoto lumine omnia statim fiunt ejusdem coloris, quinimo, quod omnium pessimum est, illa religio, quae verissima est, in hisce superinductis tenebris falsissima apparebit. Opp. II. Praef. general. p. 2. — In malevolam animam non introibit sapientia, nec habitabit in corpore subdicto peccatis.... cum ratio ipsa diviniori illo principio desti-

---

vero latinitate donata instigatu et impensis generosissimi juvenis Joannis Cockshuti. Lond. 1679. 3 *Vol. Fol.* (Tom. I u. 2 enthalten die philosoph. Werke.)

tuta in dijudicationibus magni alicujus momenti res fatua plane sit.... et quae ad rerum veritatem nequaquam possit penetrare. Sensus, sensus est, divinus inquam sensus, ex quo omnis vera firmaque raciocinatio de rebus arduis summique momenti promanat. Opp. I. Praefat. general. p. XXIII. — Eis qui feliciter philosophari cupiunt, certi cujusdam principii fidem, studiumque commendatum volo, nobilioris quidem magisque interni quam sit ratio, et sine quo ipsa ratio vicillabit aut saltem non nisi ad res magis abjectas frivolasque pertinget. — Vix.... suppetit rei tam abstrusae intusque abditae nomen, nisi quis forte ausit appellare divinam sagacitatem. Opp. II. Praefat. gen. p. 3. Duplex.... philosophandi ratio est: una quidem ex sensu quodam ac sagacitate intellectuali, — altera vero ex crassa imaginatione sensuque corporeo..... Ad priorem fontem referendae sunt omnes innatae intellectus humani ideae notionesve rerum accuratae, quales nullus sensus externus percipere potest, (ut trianguli etc.),..... Ad alterum fontem reducenda sunt ista: substantiam et corpus aeque late patere etc..... Si quis ex utroque fonte rationes suas contexat, mixtum quoddam genus fore minime difficile est statuere.... Ex quo genere Cabbalam hanc aeto-paedo-melisseam esse jam breviter subindicabimus. Confutatio Cabbalae aeto-paedo-melisseae. Opp. I. p. 527. —

2) Praeclara illa fere omnia de Deo, de anima, deque virtute, quae in veterum philosophorum scriptis reperiuntur, vel quae de praestantiorum Ethnicorum dictis factisque memoriae produntur aut antiquissimae ecclesiae Dei, doctrinae vetustaeve Cabbalae, aut aeterno Dei filio, logo, accepta esse referenda; qui ab omnibus retro saeculis singulos homines aliquali, quosdam vero pleniori praeter caeteros acriorique sensu honestatis imbuit. — Haec est enim illa lux, qui illuminat omnem hominem venientem in hunc

mundum. Enchirid. ethic. Lib. III. cap. 10. Opp. I. p. 93. Plane apparet, Pythagoram a Mose suam philosophiam accepisse..... minus opus erit Platoni Plotinoque insistere, quippe quorum Philosophia eadem est atque Pythagorica, textuique Mosaico pariter applicabilis. Ad defens. Cabbal. philos. append. Opp. Tom. II. p. 553. — Divinae providentiae admodum videtur consentaneum, ut cum Pythagoras sanctae Cabbalae notitiam nactus esset, quam Deus Adamo imperitaverat atque Mosi, existimationem ei conciliaret apud nationes, communicando ei facultatem edendi miracula. Triplicis Cabbalae defensio. Praef. Opp. II. p. 498. Figmenta hominum impotenti imaginatione depravarunt multum antiquam Cabbalam doctrinamque sacram quam Platonici ipsi *θεοπαράδοτον* affirment. Immortalit. animae Lib. III. cap. 1. Opp. II. p. 396. Non possum quin existimem, Cartesium feliciter et praeter exspectationem in ea theoremata incidisse, quae vera reperientur restauratio illius partis philosophiae Mosaicae, quae vulgo naturalis vocatur et in qua Pythagoras merito censeri potest haud mediocriter versatus. Ad defens. Cabbal. philos. Append. cap. 1. Opp. II. p. 553. Manifesto probavi, non solum Platonismum, sed et — qui nunc non immerito ita appellatur, propterea quod Cartesius tam feliciter eum in hominem conspectum rursus reduxerit, — Cartesianismum antiquae Cabbalae Judaicae partem fuisse, quippe quae pars est philosophiae Pythagoricae, quam is..... nactus est a Judaeis. — Est igitur mihi valde manifestum, quod antiqua Cabbala Pythagorica sive Judaica ex istis duobus constabat, quos Platonismum nunc et Cartesianismum appellamus, quorum posterior quasi corpus, prior vero anima erat illius philosophiae..... Ac proinde haud parum quidem mihi ipsi applaudo, quod gradum aliquem fecerim ad resuscitationem antiquae illius ac venerabilis sapien-

tiae rursus in vitam et ad reunitionem quasi corporis animaeque Mosis. Opp. II. Praefat. gen. p. 9. 10.

3) Metaphysica est ars recte contemplandi res incorporeas, quatenus e lumine naturae facultatibus innotescunt. Itaque metaphysica theologia quasi quaedam naturalis est. Distinguitur metaphysica.... a supernaturali theologia..... nec ita tamen, quin ea quae in theologia illa divinitus inspirata occurrunt, quorum rationes a facultatibus nostris perspici possunt, huc possint etiam transferri..... Quae, quatenus facultatibus nostris innotescunt, sive ab ipsis primitus inventa, sive divinitus tradita, omnia profecto objecta esse possunt hujus metaphysicae. Enchirid. metaphys. cap. I. Opp. I. p. 141. 142. Christianam.... religionem per omnia rationabilem existimo..... Opp. II. Praef. gen. p. 1. — Et nunc enixius elaborandum est, ne omni videamur objecto metaphysicam spoliasse, ut substantiarum incorporearum existentiam solide demonstremus, earumque naturam, quam maxima possumus, illustremus perspicuitate. Exordium vero capiemus a demonstratione existentiae immobilis cujusdam extensi a mobili materia distincti, quod vulgo spatium vocant locumque internum. Enchirid. metaphys. cap. VI. p. 158. (Refutatio Cartesianorum cap. VII.) Dispiciendum nunc tandum est diligenter, an infinitum hoc extensum immobile imaginarium quiddam sit solummodo, quemadmodum vulgus philosophorum opinatur, an vero reale. Posse enim extensum aliquod praeter materiam reale esse ex eo liquet, quod modi quidam materiae reales sunt, qui ipsi sunt extensi, nec tamen ipsamet sunt materia, ut motus et quies. Ibid. cap. VIII. p. 166. Cum tam manifesto probaverim spatium sive locum internum.... a materia esse reale distinctum, eum idcirco substantiam quandam esse incorpoream sive spiritum concludo..... Atque ita per eam ipsam januam per

quam philosophia Cartesiana Deum videtur velle e mundo excludere, ego e contra.... eum introducere rursus enitor et contendo. Neque enim reale duntaxat, sed divinum quiddam videbitur hoc extensum infinitum et immobile, postquam divina illa nomina vel titulos qui examussim ipsi congruunt enumeraverimus. Cujusmodi sunt: unum, simplex, immobile, aeternum, completum, independens, a se existens etc..... Immensus hic locus internus sive spatium est rudior quaedam ὑπογραφή confusior quaedam et generalior repraesentatio essentiae sive essentialis praesentiae divinae, quatenus a vita atque operationibus praeciditur. Ibid. cap. VIII. p. 168. 169. Quamvis admodum certus sim aliquam multa naturae phaenomena ex mechanicis legibus demonstrari posse, nihil tamen aeque persuasum habeo quam, non omnia, imo ne millesimam quidem eorum partem eo modo posse explicari.... — (Non quod ullum phaenomenon sit, quod ex meris rationibus mechanicis consistat, sed quod in singulis fere sit, quod, quantum ad suam naturam, mere sit mechanicum. Immort. an. Lib. I. Schol. p. 288.) —... Deprehendi (ipsum Cartesium) magnis illis pollicitis de perpetua conclusionum certitudine ex necessariis mechanicae legibus saepiuscule excidisse..... Si istiusmodo in mundo inveniuntur phaenomena quorum generatio materiae leges excedit, necesse est ut introducamus principium immateriale et incorporeum, quod vulgo spiritum appellitant. Epistola ad V. C. Opp. I. p. 114 et 115. Gravitatis phaenomenon in causas solas mechanicas.... resolvi non potest. Enchirid. metaphys. cap. XI. p. 193. — Vitale..... principium (quod ego spiritum naturae, naturam vero non satis distincte intelligentes quid dicant, vulgo dicant) praeficit mundi opifex sapientissimus Deus. Ibid. Schol. ad cap. XIII. p. 222.

(Rationes demonstrandi existentiam rerum incorporearum v. Enchirid. metaphys. cap. IX—XXVI.)

4) Restat ut..... essentiam rerum incorporearum in genere explicemus. Quod satis feliciter nos praestituros esse speramus, postquam duas ingentes tenebrarum moles, quae naturae ipsarum incumbunt ab ipsis amoverimus..... Prima est eorum qui, tametsi res incorporeas in rerum natura existere non gravate agnoscunt, eas tamen in tota rerum universitate nusquam esse perquam acriter contendunt. Hi igitur propterea quod spiritus nullibi esse tam audacter affirmant, Nullibistarum titulum sibi merito conciliaverunt.... Ibid. cap. XXVII. p. 307. Tota illius vis his tribus effatis comprehenditur:.... I. quicquid cogitat esse immateriale..... II. Quicquid est extensum esse materiale..... III. Quicquid est inextensum esse nullibi, cui quidem tertio hoc quartum..... superadjicio, viz quicquid est alicubi, esse etiam extensum. Ibid. p. 308. (Primum) axioma verum esse non invite concedam. Quod secundum.... attinet.... ad illius falsitatem evincendam nulla nova opus est argumentatione..... Ibid. p. 309. (Cartesii) distributio aeque obsona est atque absurda, ac si animal in sensitivum et rationale distribuisset cum omnis substantia extensa sit aeque ac omne animal sensitivum. Ibid. p. 311. Omnem tollere extensionem est rem reducere ad punctum tantum mathematicum, quod nihil amplius est quam pura negatio sive non-entitas. Immortalit. anim. Praefat. Opp. Tom II. p. 280. Si per extensionem intelligatur partium juxta- positio quemadmodum fit in materia, nego omnino spiritum hoc sensu ullatenus esse extensum. Quod si intelligas tantum certam quandam praesentiae amplitudinem, quod singulis utique partibus tantae molis materiae simul adesse possit, agnosco esse extensum. Append. ad Antid. adv. Atheism. cap. 10. Opp. II. p. 169. Omnes spiritus sunt extensi. Per extensionem enim.... intelligo.... amplitudinem solummodo. Enchirid. metaph. cap. VIII. Opp. I. p. 169. —

Altera

Altera (doctrina) est eorum, qui.... spiritus naturam sic describunt, quasi esset totus in toto et totus in qualibet sui parte. Quam igitur *οὐσίαν ὁλενμερῆ* Graeci apte appellarent..... Unde et hi vocabulo significantissimo, satisque compendioso appellari poterunt Holenmeriani. Ibid. cap. XXVII. p. 307. In eo plene cum Holenmerianis consentimus, quod anima spiritusve totum corpus essentia sua penetrare et occupare posse ab ipsis dicitur, sed in eo rursus ab eis dissentimus, quod totum spiritum..... corpus penetrare et possidere, non audeamus asseverare, quum illud, quod partes non habet, non possit totum appellari. — Si in eo quod dicunt totam animam esse in toto corpore, essentiam animae intelligunt corpori commensuratam esse et quodammodo aequalem, et tamen eodem tempore totam animam intra punctum A vel B contineri, manifestum est, quod unam eandemque rem multis millenis vicibus se ipsa majorem vel minorem faciunt eodem tempore, quod est prorsus impossibile. Ibid. p. 313. — Atque hinc falsitas vulgaris illius dicti detegitur, quod si oculus in pede esset, anima visura esset in pede..... Nec per oculum in pede videret anima, nisi per idoneos nervos opticis non absimiles continuatos cum capite cerebroque, ubi anima quatenus est perceptiva, habitat: per reliquas corporis partes vitali tantum munere fungitur. Ibid. p. 316.

5) Affirmare ausim, nullam non substantiam aliquo modo esse trinâ dimensione praeditam..... Una substantia ab alia distingui non potest nisi per accidentia et modos..... Actualis divisibilitas et impenetrabilitas..... sunt immediatae proprietates materiae..... Sic spiritus seu substantiae immaterialis proprietates immediatae sunt penetrabilitas et indiscerpibilitas..... Attributa immediata sunt indemonstrabilia, aliter non essent immediata...... Nulla connexio necessaria cernitur inter substantiam trinae

dimensionis et impenetrabilitatem..... Quemadmodum, quod dé longitudine cerae diminutum erat id compensabat aucta latitudo vel profunditas, ita quicquid hic omnibus aut duabus quibusvis dimensionibus perit it totum salvum manet in essentiali spissitudine; ita appellare libet modum seu proprietatem substantiae illius, cujus una pars aliam in se potest recipere. Immortalit. anim. cap. 2. Opp. II. p. 294. — Quamquam materiales res omnes in se consideratae trinis tantummodo dimensionibus contentae sint, quarta in rerum naturam est admittenda, quae satis apte opinor appellari potest spissitudo essentialis; quae, tametsi maxime proprie ad eos spiritus attinet, qui extensionem suam in minus Ubi possunt contrahere, facile tamen analogiâ referri porro potest ad spirituum tam materiae quam sui ipsorum mutuas penetrationes, ita ut, ubicunque vel plures vel plus essentiae in aliquo Ubi continetur, quam quod amplitudinem hujus adaequat, ibi agnoscatur quarta haec dimensio, quam appello spissitudinem essentialem. Enchirid. metaph. cap. XXVIII. Opp. I. p. 320. — Cui affinis est duarum substantiarum diversi generis in eodem loco coëxistentia. Immort. anim. l. c..... Non talem intelligo indivisibilitatem, qualis in puncto mathematico fingitur, sed qualem concipimus in sphaera lucis ab uno puncto lucido centri radiantis factâ. Illa enim sphaera sive orbis lucis quamvis sensu quodam extensus sit, est tamen revera indivisibilis, supposito quod centrum tale sit..... Quemadmodum nulla potest esse alteratio in centro radioso, quin simul sit in singulis partibus,..... ita etiam est ea indivisibilitas atque unitas exteriarum partium, si ita fas sit loqui, spiritus sive animae cum intimo centro, ut si qua earum afficiatur, centrum vitae inde similiter affici necesse sit. Antidoti etc. Appendix cap. 10. Opp. II. p. 169. Heterogeneitatem quandam in anima invenimus, nec eam aeque pollere

ubique. **Immort. anim. Lib. II. cap. 11. Opp. II. p. 363.** (Centrum spiritus) non est punctum mathematicum, sed substantia magnitudine quidem tam exigua, ut indiscerpibilis sit, virtute vero tam excellens, ut peramplam sphaeram substantiae secundariae emittere de se possit, quae magnam materiae vim actuare valeat. — Per causam emanativam intelligitur, quae eo solummodo quod sit, nulla alia vi aut causalitate mediante producit effectum. — Effectus emanativus substantiae ipsi, causae suae, coëxistit. **Ibid. Lib. I. cap. 6. p. 302.**.... Admitti potest, pretiosissimam illam animae partem, cui perceptio, sensus et intelligentia inest, talem emanationem essentialem emittere de se posse, quae omnis omnino sensus et perceptionis expers sit; quam si vultis exteriores animae ramos appellare, liceat, vel si nobiliorem illam divinioremque particulam centrum dicere mavultis, radios animae. **Ibid. Lib. II. cap. 11. p. 363.** —..... partem illam unam nobiliorem, quae communi sensorio inest, perceptivam, caeteras omnes plasticam partem animae nobis deinceps vocitare sufficiet. **Ibid.** Indiscerpibilitatem spiritus, tam in centro, quam circumferentiâ, tam in prima quam in secundaria substantia, probavimus. —..... Proxima huic proprietas est motus per se. —.... A penetratione sui.... contractionem et dilatationem oriri intelligimus. — Materiam penetrandi vim facile ostendemus..... Ita firmissima inter eos (corpus et animam) unio esse potest eaque aeque intelligibilis ac quae inter partes ipsas materiae reperitur..... Unionem quod attinet, ea quae est materiae cum materia, conferenda non est cum unione spiritus cum materia, illa enim superficiaria, in hac autem interiores ipsae punctum puncto penitus uniuntur. **Ibid. Lib. I. cap. 7. p. 307. 308.**

6) Quatuor spirituum genera enumeravimus:... formas seminales, animas brutorum, animam humanam, animam illam s. spiritum, qui angelorum ve-

hicula actuat. Forma seminalis est spiritus creatus, materiam rite praeparatam organizans in vitam vegetationemque certi generis plantarum propriam.... Particularis vitae gradus primus hic est. — Si vegetationi adjicias potentiam alteram intrinsecam, nempe sensationem, habes animam bruti. — Ad vegetationem et sensationem si rationem addis..... (habes notionem) animae humanae, quam perfectius sic definire licet: spiritum creatum, sensu ac ratione praeditum, potentia item formandi terrestrem materiam per vitalem cum ea unionem in speciem humanam. — Anima angelica sic commode describitur: spiritus creatus, ratione, sensu, facultate vitaliter uniendi cum aëreo, aethereove corpore duntaxat, actuandique illud, praeditus. Ibid. cap. 8. Opp. II. p. 309. Est..... substantia animae ab operationibus suis, succedentibusque cogitationibus distincta. Confut. Cabbal. aeto-paedo-mel. Opp. I. p. 675. Spiritus naturae est substantia incorporea, sensus ac animadversionis expers, materiam universi totum pervadens, et vim plasticam in ea exercens pro variis praeparationibus occasionibusque partium earum, in quas agit, ea item excitans phaenomena in mundo partes materiae motumque earum dirigendo, quae in mechanicas potentias solas resolvi nequeant. Immortalit. anim. Lib. III. cap. 12. Opp. II. p. 430. — Spiritum mundi per universam mundi materiam percurrere statuo, nec usquam esse otiosum, sed omnes rerum compages aliquo modo actuare conservando aut mutando, efficiendo aut perficiendo, aut huc illuc movendo, idque secundum generales aliquas leges vitales atque ideales, quemadmodum divina sapientia praescripserit, easque spiritui naturae indiderit, non quidem intellectualiter, sed vitaliter. Philosophematum erud. auth. de principiis motuum examinatio Opp. I. p. 349. — Ratione, consilio, liberoque arbitrio carere, manifestissimis experimentis evinci posse sat scio. Obscurum tamen aliquem

sensum habeat necne, non tam confidenter definio. Immortalit. an. Lib. III. cap. 13. Opp. II. p. 228. Satis interim augustam ac magnificam provinciam nobilis hic spiritus naturae habet, dum universam mundi materiam .... actuat et informat. Philosophemat. etc. l. c. Haud scio an ei attribuam etiam regimen animantium in praecipuis actionum earum, quae naturali instinctui vulgo assignamus ..... (praesertim) ubi instinctus non tam salutem individui quam bonum speciei respicit..... (Munium ejus) praecipuum idque nomini ipsius convenientissimum est translatio animarum brutorum in materiam iis congruentem. — Ad summam ergo spiritum hunc naturae existimare licet quasi praefectum hospitiis supremum providentiae divinae. Immortalit. an. Lib. III. Opp. II. p. 437. Principatus Dei supremi creatoris ac domini universi major (est), quam qui huic angusto titulo principii hylarchici quadrat. Philosophemat. etc. Opp. I. p. 347. Nullas formas particulares sive specificas praeter spiritum naturae rebus ullis materialibus inesse censeo, nisi animalibus. Animalia vero omnia proprias suas formas animasve habere existimo, earumque plasticas cum spiritu naturae cooperari in formandis, aut perficiendis saltem, singulorum animalium corporibus. Ibid. p. 348. Consentaneum admodum est ut cunctae plantae floresque universi ..... effecta sint universalis animae mundi; homines et bestias excipimus, qui, cum bonis atque commodis aliquibus frui possint omnes, aequum erat, ut particulares animas haberent. Immortalit an. Lib. III. cap. 13. Opp. II. p. 435. .... Sequitur, si una duntaxat anima sit in universo, animam illam esse et rationalem et sensitivam; tum quicquid doloris voluptatis aut speculationis in unius cujuspiam anima esset, idem futurum in omnibus. Ibid. cap. 16. p. 444. —

7) Praesentiam Dei agnosco ubique aeque efficacem esse ac si totus intelligatur ubique adesse.

.... Centri divini repetitio symbolice tantum intelligenda est et negative, quatenus essentiam divinam innuit ubique homogeneam esse...... unam quasi infinitam lucem sive solem. Ep. II. ad Cartes. Schol. Opp. II. p. 250. Quoniam Deus nusquam est ut locatum, ubique est ut locus, ac proinde etiam alicubi..... » Centrum est ubique, circumferentia nusquam « (dicit Trismegistus). Totam innuens vim divinam singulis suae praesentiae punctis inesse.... Deumque illic aeque efficaciter adesse, ac si illuc totam suam praesentiam omnino contraxisset, nec usquam alibi praesens esset. Enchirid. metaph. cap. II. Schol. Opp. I. p. 148. Penetratio sui ad Deum pertinere non potest..... nam fieri nequit, nisi praesentia rei quae ita se penetrat diminuatur. .... Immortalit. an. Lib. I. cap. 7. Opp. II. p. 307. Manifestum est, firmum esse posse indubiumque assensum vel dissensum, cum tamen id, cui sic assentimus aliter se habere possit, aut id, a quo tantopere dissentimus, demonstrari non possit impossibile esse, ut sit verum. Antidot. adv. Ath. cap. 2. Opp. II. p. 29. Manet indubium, quod sit in homine idea entis absolute summeque perfecti. Ibid. cap. 3. p. 30. Etenim cum haec idea Dei nullum arbitrarium figmentum sit, ad libitum nostrum excogitatum, sed necessaria et naturalis humanae mentis emanatio, si nobis significet notionem naturamque Dei necessariam in se involvere existentiam,.... sine omni mora scrupulove statim agnoscere debemus, quod Deus existat. Ibid. cap. 8. p. 37. Cum tota creatio in genere, singulaeque illius partes ita comparatae sint, ac si exquisitissima ratio ac scientia eas formaverit, equidem aeque proclive est et consentaneum, concludere, totum hoc sapientissimi Dei opus esse. Ibid. cap. 12. p. 91. — Argumenta ad probandam existentiam Dei,..... sunt ista duo praesertim..... accurata humani corporis fabrica, et apparitiones..... Superciliosa illa circa tales narra-

tiones de spiritibus incredulitas periculosum praeludium ad Atheismum ipsum, ... nullus spiritus, nullus Deus. Ibid. cap. 15. p. 136. 143.

(Dei existentia probatur: Lib. II. e motu materiae cap. 1 et 2. ex utilitate et pulchritudine omnium rerum cap. 3—7. — ex animalium usu cap. 8. — pulchritudine cap. 9. — e fabrica corporis cap. 10. — ovium cap. 11. — ex hominis structura cap. 12. — Lib. III.: E miraculis cap. 1 et 2. — Sagarum et daemonum cap. 3—5, — ex apparitionibus cap. 6. — evocationibus cap. 8—9. — Sagarum conventiculis cap. 10—11. —)

X. Belegstellen aus dem Hauptwerk *) des Cudworth.

1) Whosoever holds incorporeal substance, must neads ..... also assert a Deity. Book I. chapt. I. p. 22. If the first principle and original of all things in the universe be .... supposed to be body or matter, devoid of all animality, sense and consciousness, then it must of necessity be either perfectly dead and stupid and without all manner of life, or else indued with such a Kind of life only, as is by some called plastic, spermatical and vegetative, by others the life of nature or natural perception. And those Atheists, who derive all things from dead and stupid matter, must also needs do this either in the way of qualities and formes, and these are the Anaximandrian Atheists, or else in the way of atoms and figures, which are the Democritical. But those, who make matter endued with a plastic life, to be the first original of all things, must needs suppose

*) Ich citire nach: *The true intellectual System of the universe etc. London* 1678. *Fol.*

either one such plastic and spermatic life only in the whole mass of matter or corporeal universe, which are the Stoical Atheists, — or else all matter as such to have life, and an energetic nature belonging to it and consequently all the particular parts of matter and every totum by continuity to have a distinct plastic life of its own, which are the Stratonic Atheists. Wherefore there does not seem to be any room now left for any other form of Atheists, besides these four, to thrust in. Chapt. 3. p. 137. Amongst these four formes of Atheism, that have been propounded, these two the Atomic or Democritical, and the Hylozoic or Stratonical are the chief. Ibid. p. 144. We conclude therefore, that if these two Atheistic hypotheses, which are found to be the most considerable, be once confounded, the reality of Atheism will be ipso facto confounded. Ibid. p. 145.

2) This (Democritical) Atheistical system of world that makes all things to be materially and mechanically necessary without a God, is built upon a peculiar physiological hypothesis, ... which is called by some atomical or corpuscular..... The atomical physiology supposes, that body is nothing else, but extended bulk..... And consequently it supposes, that there is no any other kind of motion or action really distinct from local motion (such as generation and alteration). Chapt. 1. p. 7. Neither Democritus nor Protagoras nor Leucippus were the first inventours of this philosophy, and our reason is, because they were all three of them Atheists.... p. 12. Before Leucippus and Democritus the doctrine of atoms was not made a whole entire philosophy by itself, but looked upon only as a part or member of the whole philosophic system. p. 18. ..... The doctrine of atoms was to them (the Ancients) only one part or member of the whole philosophical system, they joining there unto the do-

ctrine of incorporeal substance and theology, to make it up complete. p. 50. There is not only no inconsistency betwixt the atomical physiology and theology but also there is on the contrary a most natural cognation between them. p. 27. Some snatching away the atomical physiologie without the pneumatology and theology (Democr. Leuc. Prot), and other on the contrary taking the theology and doctrine of incorporeals without the atomical or mechanical physiology, (Plato, Aristotle). p. 57. This atomical physiology of the Ancients seems to have two advantages or preeminences belonging to it, the first whereof is this: that it renders the corporeal world intelligible to us..... Ibid. p. 48.

3) There has been already mentioned another form of atheism, called by us hylozoical, the principles hereof...... being directly contrary to those of the atomical, so that they would have mutually destroyed each other.... Hylozoism.... makes all body as such and therefore every smallest atom of it to have life essentially belonging to it..... As every Atomist is not therefore necessarily an Atheist, so neither must every Hylozoist needs be accounted such. Chapt. 3. p. 105, yet whatsoever is an Hylozoist and Corporealist both together.... cannot be excused from the imputation of Atheism...... Ibid. p. 106. Neither the cosmoplastic or Stoical, nor the Hylozoic or Stratonical Atheists are therefore condemned by us, because they suppose such a thing as a plastic nature, or life distinct from the animal..... Ibid. p. 146. It seems, that one or other of these two things must be concluded: that either in the information and organization of the bodies and animals..... every thing comes to pass fortuitously,.... or else, that God himself does all immediately, and, as it were with his own hands, form the body of every insect etc. p. 147. There are two extremes here to be avoided, the one of

those, who derives all things from the fortuitous motions of sensless matter, which is the extreme of the Atomistic Atheists, the other of bigotical Religionists, who will needs have God αὐτουργεῖν ἅπαντα, to do all things himself immediately, as if all in nature were miracles. Chapt. 5. p. 680. Now to assert the former of these two things is a thing no less irrational, than it is impious and atheistical, ... and as for the latter part of the disjunction ..... it would render Divine providence operose, sollicitous and distractous..... Chapt. 3. p. 148. 149. (Therefore) it may well be concluded, that there is a plastic nature under him, which as an inferior and subordinate instrument, does drudgingly execute that part of his providence, which consists in the regular and orderly motion of matter, yet so as that there is also besides this, a higher providence to be acknowledged, which presiding ower it, does often supply the defects of it, and sometimes overrule it, forasmuch as this plastic nature cannot act electively nor with discretion. Ibid. p. 150. (The Chymists..... call it (the plastic nature) by a new name of their own the archeus p. 153.)..... We shall here endeavour to do these two things ..... first to set down a right representation of it and then afterwards to show, how extremely the notion of it has been mistaken. Ibid. 155.

4) Human art cannot act upon the matter otherwise than from without and at a distance, nor communicate itself to it but with a great deal of tumult..... Nature in the mean time is onother kind of art, which insinuating itself immediately into things themselves, and there acting more commandingly upon the matter as an inward principle, does its works easily, cleaverly and silently. — Another preeminence..... is this, that whereas humane artists..... consult and deliberate ..... nature on the

contrary is never to seek, what to do, and ..... does never consult nor deliberate..... p. 156..... We must here take notice also of the imperfections and defects of it, in which respects it falls short of humane art; — the first of them is this, that though it act artificially for the sake of ends, yet it self does neither intend those ends, nor understand the reason of that, it does. — (The same thing may be said of all habits, which was said from nature, that they do not know, but only do). Ibid. p. 156. (Another imperfection is, that) as it does not comprehend the reason of its own action, so neither it is clearly and expressly conscious of what it does, in which respect it does not only fall short of humane art, but even of that very manner of acting which is in brutes themselves, who act ..... by fancy. p. 158. This controversie, whether the energy of the plastic nature be cogitation or no, seems to be but a Logomachy. — For if clear and express consciousness be supposed to be included in cogitation, ... cogitation does not belong to the plastic life of nature. — But if the notion of that word be enlarged as to comprehend all action distinct from local motion, ... then the energy of nature is cogitation. p. 159. Besides the plastic nature which is in animals forming their several bodies ..... there must be also a general plastic nature in the macrocosm, the whole corporeal universe, that which makes all things thus to conspire every where, and agree together into one harmony. — .... It is not impossible but that there may be other plastic natures also in some greater parts of universe, all of them depending, if not upon some higher conscious soul, yet at least upon a perfect intellect, presiding over the whole. — And this perhaps may easy the minds of those, who cannot but think it too much, to impose all upon one plastic nature of the universe. Ibid. p. 167. 171. 172.

(The Atheists) do mistake the notion of it or pervert it and abuse it to make a certain spurious and counterfeit God almighty of it, ... thereby excluding the true omnipotent Deity. p. 172. This plastic nature is so far from being the first and highest life, that it is indeed the lost and lowest of all lives, it being really the same thing with the vegetative, which is inferiour to sensitive. p. 163. (We) suppose, that besides God and in subordination to him is a nature (not fortuitous but) artificial and methodical, which ..... is a secundary or inferiour cause of generations. — This artifical nature, though itself indeed do not understand the reason of what it does, ... yet may it well be conçeived to act regularly for the sake of ends, understood and intended by the perfect mind upon which it depends. Chapt. 5. p. 680.

5) The grounds of reason, alledged for the atheistical hypothesis are chiefly these (16), that follow: (vid. Chapt. 2. p. 63—99. §. V—XXIII.) First, that we have no Idea of God, and therefore can have no evidence of him. Chapt. 2. p. 63. — It is evident, that the Atheists have an idea or conception in their minds, answering to that word »God«, when they deny his existence, because otherwise they should deny the existence of nothing. Chapt. 4. p. 194. We shall demonstrate, that the doctrine of the greatest pagan polytheists as well before Christianity as after it, was always the same that besides their many Gods, there was one supreme omnipotent. Ibid. 281. This same thing is plainly confirmed from the Scriptures of the new Testament also: that the gentiles and pagans, however polytheists and Idolaters, were not unacquainted with the Knowledge of the true God. Ibid. p. 471. (This theology) was .... *ϑεοπαράδοτος ϑεολογία*, a theology of divine tradition or revelation, or a Divine Cabala, viz. amongst the

Hebrews first and from them afterwards communicated to the Egyptians and other nations ..... by diverse of them much depraved and adulterated. Ibid. p. 548. Plato and some of the Platonists reteined much of the ancient genuine Cabala...... Ibid. p. 570..... There is nothing either unconceivable or contradictious in this idea.... Chapt. 5. p. 633. (vid. eod. cap. p. 634—665). —

Certain it is, that it implies a contradiction, that God or a perfect being should be thus demonstrated by any thing before him as his cause. Nevertheless it does not therefore follow, that there can be no certainity at all had of the existence of a God, but only a conjectural probability. Chapt. 5. p. 716. We can by no means grant to the Atheists, that there is no more, then a probable persuasion or opinion to be had of the existence of a God, without any certain Knowledge or science. Preface to the reader. The scripture faith is ..... a certain higher and diviner power in the soul, that peculiarly correspondes with the Deity. Nothwithstanding which, Knowledge or science, added to this faith ..... will make it more firm and steadfast. Ibid. Though the existence of a God or perfect being cannot be demonstrated a priore, yet may we nothwithstanding ..... inferr his existence. And whensoever any thing is thus necessarily inferred, from what is undeniable and indubitable, this is a demonstration though not of the *διότι*, yet of the *ὅτι*. Chapt. 5. p. 717.

6) Philosophy and the true Knowledge of causes leads to God, and Atheism is nothing but ignorance of causes..... For first no Atheist.... is able,..... to give any true account of the original of his own soul or mind. — Ibid. p. 666. Atheists are ignorant of the cause of motion in bodies. Ibid. p. 667. Furthermore they..... must needs be ignorant also of..... the well and fit

in the nature, that is of the most artificial frame of the whole mundane system in general..... p. 668. The ancients Atheists would undertake..... to demonstrate, that the frame of nature could not possibly be made by any intending cause and for the sake of ends and uses..... The force of their argument consistes in the proposition that whatsoever is made for the sake of another thing, must exist in time after that other thing for whose sake it was made Ibid. p. 677.... the end.... is only in intention before the means.... but in time and execution after it.... Ibid. p. 678. Neither indeed can we banish all final, that is all mental causality from philosophy or the consideration of nature, withhout banishing at the same time reason and understanding from our selves and looking upon the things of nature with no nother eyes than brutes do. Ibid. p. 682. These atomic Theists (who banish final causes e. gr. Cartesius) utterly evacuate that grand argument for a God, taken from the phaenomenon of the artificial frame of things. Ibid. p. 683. — The mind cannot make any new cogitation which was not before, but only compound that, what is. But the idea of God is not a compilement or aggregation of things which exist scatteredly and apart in the world..... the painter that makes this idea must here feign colours themselves, or create new cogitation and conception out of nothing upon the Atheistic supposition. Ibid. p. 695. Though it will not follow from hence, because we can frame an idea of any thing in our minds, that therefore such a thing really existes yet nevertheless whatsoever we can frame an idea of, implying no manner of contradiction in its conception, we may certainly conclude thus much of it, that such a thing was not impossible to be. — .... Now the idea of God or a perfect being can imply no manner of contradiction in it, because it is only the

idea of such a thing as has all possible and conceivable perfections in it..... Therefore God is at least possible. — In the next place as this particular idea of that which is possible, includes necessity of existence in it; from these two things put together at least the possibility of such a being and its necessary existence.... will it according to reason follow that he actually is..... because upon supposition of his non-existence it would be absolutely impossible, that he should ever have been. ..... Wherefore God is either impossible to have been or else he is. For if God were possible and yet be not, than is he not a necessary, but contingent being, which is contrary to the hypothesis. Ibid. p. 725. — If...... there be eternal intelligibles or ideas, and eternal truth, and necessary existence do belong to them, then must there be an eternal mind necessarily existing since these truth and intelligibles essences of things cannot possibly be anywhere, but in a mind. — And from hence it is evident also, that there can be but one only original mind, or no more than one understanding being self-existent, all other minds, whatsoever, partaking of one original mind and being as it where stamped with the impression or signature of one and the same seal. From whence it comes to pass, that all minds in the several places and ages of the world have ideas or notions of things exactly alike, and truth indivisibily the same..... When innumerable created minds have the same idea sof things and understand the same truths, it is but one and the same eternal light, that is reflected in them all. — Ibid. p. 736. 737. The Deity is the first original fountain of truth and wisdom..... But created beings have but a derivative participation thereof..... And it seems to be no derogation from almighty God, to suppose, that created minds by a participation of the divin mind should be able to

know, that two and two make four etc.... Ibid. p. 727.

7) As for evils in general, from whence the Atheists would conclude, the God of the Theists to be either impotent or envious, it has been already declared, that the true original of them is from the necessity of imperfect being and.... the divine art and skill.... making them like discords in music to contribute to the harmony of the whole, and the good of particular persons. — In judging of the works of God we ought not to consider the parts of the world alone by themselves, and then, because we could fancy much finer things, thereupon blame the maker of the whole, upon which account God should either have made nothing at all, since there can be nothing besides himself absolutely perfect, or else nothing but the higher rank af angelical being. — But we ought in the first place to consider the whole, whether that be not the best, that would be made.... and then the parts in reference to the whole p. 876. 881. The reason, why the world was no made from eternity was not from any defect of goodness in the divine will but because there is an absolute impossibility in the thing itself, or because the necessity and incapacity of such an imperfect being hindered p. 887.

8) And now having fully confuted all the atheistic grounds, we confidently conclude: that the first original of all things was neither stupid and sensless matter fortuitously moved, nor a blind and nescient, but orderly and methodical plastic nature, nor a living having perception or understanding natural, without animal sense or consciousness, nor yet did every thing exist of itself necessarily from eternity without a cause, but there is one only necessary existent, the cause of all other things, and this an absolutely perfect being, infinitely grand, wise and powerful, who has made all that was fit to be made and

and according to the best wisdom, and exercises an exact providence over all. Whose name ought to be hallowed and separated from all other things. To whom be all honour and glory and worship for ever and ever. Amen. —

XI. Belegstellen aus den Schriften des Poiret *).

1) Inter primas ad veritatis semitam inveniendam leges cognitaque generalia et prima nemo negabit, opinor, recensendum esse illud: Ea quae fiunt, ut recte fiant, ordine fieri debere..... Qualis autem ordo in rebus tractandis sit observandus non ita omnibus liquidum est. Cartesius vult a simplicioribus et cognitu facillimis incipiendum esse, eaque ratione continuandum..... Rectius ordo..... (ita) instituendus est..... ut (illae materiae)..... praecedant, quae primo existunt, quae digniores sunt, quae solidae sunt, nec evanidae..... Vera method. inveniendi verum p. 5. 6. Pro lege altera recenseo: Eum qui veritatem vult detegere eademque frui, sinceritate mentis praeditum esse debere,... (quod dictum velim de sinceritate) penitiori, qua sui ipsius sciens impostor aut deceptor non sit..... Ibid. p. 7.... Tertia methodi ad veritatem lex.... esto: In inquisitione veri quemlibet debere initium facere a se ipso et in se ipso.... nil absurdius esset, quam alteri velle veritatem ingerere, antequam eam ipse possideas.... Ex quo principio approbare nequeo, Cartesium Scepticorum naeniis audien-

*) Ich citire: *Cogitationes rationales de Deo, anima et malo etc.* nach der ersten Ausgabe: *Amsterd. Elzevir* 1677. 4.
De eruditione solida, superficiaria et falsa libri tres etc. nach der Ausgabe: *Amsterd. Andr. Petri* 1692. 12.
L'Oeconomie divine etc. nach der Ausgabe: *Amsterdam. Wetstein.* 1687. *VII. Vol.* 12.

dis et retundendis adeo dedisse locum in philosophiae suae initio..... Multi Cartesiani..... inde devenerunt in ejusmodi Scepticismum, ex quo postea per philosophicum apparatum omnem exsolvi nequiverunt..... Ibid. p. 12. 13. 14. Debent philosophi nobiscum quartam legem verae methodi statuere hanc: Agnoscendum esse cuique, se esse corruptum atque in eo statu veritatis acquirendae incapacem.... Verum ista omnia de corruptione, dixerit forte nunc aliquis, theologiam spectant et non philosophiam, neque adeo nos philosophos..... Non est unus quisque in hominem duplicem, theologum puta et philosophum divisus..... Ibid. p. 46. 47. 48. Sanationem mediis aptis nunc ante omnia quaerendam, quod pro lege quinta.... habemus.... et capiendum esse histrionem (rationem) ligandum et captivandum sub obedientia Christi (patet).... Ibid. p. 68. 69. Sexta lex: Mens ad incolumitatem recipiendam, agnitâ et deploratâ aegritudine impotentiaque abstineat ab actibus intellectus sui, quem offerat Dei passivum..... Ibid. p. 71.

2) ....Libet hic.... de criteriis quibus veritas insignitur et agnoscitur, quaedam exactius disserere ..... Ibid. p. 17. Errari statim atque omnino ineptiri potest 1) si quis primum quodvis criterium arripiens applicet id rebus aut veritatibus, quae ex alio criterio perpendendae sunt, 2) si causam omnis luminis, omnisque boni et veri, Deum, nec satis noscat, nec in mente habeat, 3) si denique ipse facultates proprias, earumve statum, firmusne an debilis et corruptus sit, nesciat.... (Quae) evitare satagemus considerando de veritatum variis generibus, de Deo, deque mentis nostrae facultatibus ea quae ad hoc facere videbuntur. Ibid. p. 21. Observandum primo:.... veritatem recte initio distingui in veritatem materialem sive facti, et in veritatem mentis sive conceptus aut conscientiae..... Veritas materialis consistit in hoc, quod res sint prout revera

sunt. . . . . Hae veritates materiales tanti aestimandae sunt quanti materiae ipsae. . . . Ita Deum non amari, hominem peccare aut damnari, veritates sunt pessimae . . . . A dignitate veritatis rei dignitas veritatis mentalis et afficientiae pendet et exsurgit potissimum. — Haec autem consistit in eo, ut . . . . . in mentis affectionibus characteres sint cum objectis ipsis, aut cum objectorum habitudine ad nos, conformes. . . . . Has autem correspondentiae aut conformitatis veritates . . . . in duas vel tres species aut classes divido, quarum unaquaeque proprium suum habet criterium. **Ibid.** p. 22. 23. Quando perceptiones de me, meisque cogitandi facultatibus intimioribus habui, tunc me ipsum, rem scilicet ipsam cogitantem et spiritualem realiter percepi; idemque de Deo quoque . . . . dicere non dubito; perceptiones enim illae vividae de eo . . . . non potuisse ab alio quam ab illo . . . . proficisci . . . . certus sum. Similiter, quando oculos aperui et solem, atque alia cum meo corpora percepi, tunc me ipsas res corporeas percepisse vividis sensationibus, nisi sponte insanire velim, in dubium quoque nequeo revocare. At quando vivida Dei affectione absente, aut clausis soli oculis volui nisu quodam et contentione activa in me revocare . . . . res eas, tunc bene sensi, ideas istas . . . . jam non res ipsas, sed rerum picturas steriles et veluti mortuas esse. . . . . Unde destinguo veritates in veritates reales, hasque in spirituales quibus ipsis rebus spiritualibus afficimur, et corporeas, quibus tangimur ipsis rebus corporeis, et in veritates pictas, sive umbratiles, quibus rerum ideis seu picturis tantum gaudemus. **Ibid.** p. 24. Veritatum istarum species debent praeterea distingui in generales . . . . et speciales. **Ibid.** p. 26. Et quoniam unaquaeque ex tribus . . . . affectionibus vel generalius . . . . spectatur . . . . vel specialius, ideo quod trinum ex se est, in senariam abiit divisionem vel considerationem. **Ibid.** p. 33. Non est tamen, quod

quis adeo sit sollicitus, si forte has criteriorum et evidentiae sex species non possit primo nisu adeo facile concipere;.... recte quaerenti verum se ipsas ex se offerunt. Unde earum reflexa cognitio, hoc est, cognitio quod in his consistant criteria et characteres diversarum veri specierum, non tam ad inveniendum aut agnoscendum verum necessaria est vel utilis, quam ad hoc, ut a falsitate sive a persuasione falsa possessi veri abstineatur, utque ab ea recedat, quisquis in eam incidit. Ibid. p. 32. 33.

3) Tribus hisce veritatum speciebus destinatae sunt in omni mente suae facultates..... Ibid. 25. Fecit nos Deus res vividas et cogitantes, ut donaret nos vel potius nos vestiret et indueret formis tum sui ipsius, tum rerum omnium..... Id, quod in nobis istas formas recipit, iisve induitur,.... vocatur generaliter intellectus, qui.... quando formis rerum induitur eo ipso res scit et novit. (Si cera esset suorum actuum conscia et verteretur in figuram Alexandri, nosset tum figuram Alexandri.) Ibid. p. 52..... (Mentum) substantialissima atque essentialissima portio vel dos, vel natura reconditissima radix et substantia, est fundus vel recessus quidam immensus sive intima nonnulla capacitas..... Hic est ille animae fundus, tantopere nonnullis celebratus..... thronus Deo aeterno sacer ejusque solius aeternas impressiones suscipere aptus..... De erudit. solida Part. I. p. 8. Je ne saurois mieux comparer l'ame..... qu'à un grand et précieux globe de crystal, qui auroit été fait pour être habité s'il faut ainsi dire, et éclairé intérieurement par une lumière naissante de son centre. Le centre..... marque le fond de l'ame; sa capacité intérieure par où les rayons de la lumière se répandent, sont les facultés divines; la surface extérieure du globe sont les facultés extérieures.... Si Dieu avoit voulu créer l'ame pour lui seul, ou pour la seule éternité, elle auroit été comme un globe infini et sans super-

ficie, mais l'ayant voulu crées pour qu'elle jouit de Dieu et de ses ouvrages, elle subsiste tantôt sans la forme d'un globe infini, et tantôt sous celle d'un qui a une sorte de superficie, quoique son centre et sa capacité demeurent néanmoins infinis. L'oec. divine Part. I. p. 653. Dieu pouvoit, s'il eût voulu, se contenter de demeurer dans l'état de sa pure éternité..... ou bien, s'il voulût, il pouvoit en sortir, et penser à d'autres choses, comme il a fait, pour se réprésenter.... Pour réprésenter, mais moins vivement et à la manière d'un tableau inanimé toutes les combinaisons admirables et infinies de la contemplation libre de ses perfections, il a excité dans son concept arbitraire le nombre infini des idées.... Ibid. p. 204. 206. Les idées des choses, ... bien loin d'être nécessaires et éternelles, ne sont que des modifications libres du concept arbitraire de Dieu entant que réprésentatif de ses libres et de ses multiples manières de contempler ses divines perfections. Dieu se pouvoit s'en abstenir de deux chefs.... l'un.... de la variété ou multiplicité de ses propres contemplations arbitrairement rangées qui sont l'original et le prototype des idées, l'autre.... il pouvoit en demeurer là, sans exciter des idées de créatures pour en faire les tableaux des formes différentes, qu'ont ses divines perfections dans l'arrangement de leur contemplation. Ibid. p. 207. 208. Plastes et archetypus noster nobis ipse proponit ad scopum sibi placitum..... ut repraesentemus naturam et regimen Dei nostri, prout is erga se, hominem et caeteras creaturas sese gerit. — De erud. solid. p. 5. (Vergl. die merkwürdige Durchführung in Oecon. div. Tom. II. Chap. XIV et XV.) Placuit.... numini liberalissimo, et accessorias superficiariasque nonnullas capacitates sive facultates menti donare, quibus illarum Dei de rebus externis idearum, illorum Dei arbitrariorum ludorum esset aemula et repraesentatrix, unde orta est in mente

facultas accessoria et superficiaria rationis, quae alias intellectus activus dicitur. (Cf. Oec. div. Tom. II. Chap. V.) .... Quemadmodum .... Deus ille, qui .... non tantum accessorias rerum creabilium ideas ad sui accidentariam .... delectationem contemplari voluit, sed et ipsi placuit, ut illae, hoc est res ipsae ideatae, existerent .... ita .... non satis ei fuit condere mentes, quae fundi ..... donatione solo Deo solide et complete beatae essent, aut, quae rationis accessu non necessario, ideas rerum ad accidentariam delectationem intuerentur, sed et voluit, ut illae cum rebus ipsis commercium haberent, easque perciperent.... Unde et mentibus donavit capacitates sive facultates cum corpore certo, quibus haec exequerentur, videlicet imaginationem, sensus, facultatem motricem, et affectus sive passiones animae. De erud. solid. p. 11. 14. (Cf. Oec. div. Tom. II. p. 548.) Intellectus distingui potest in divinum, qui intelligentia dici potest, estque veluti capacitas quaedam mentis intima et immensa, divinis formis recipiendis apta, in humanum vel idealem aut rationalem pro ideis rerum, in animalem sive sensualem pro externis objectis. Vera method. p. 52.

4) Quando agitur de intellectu vivide realiter et efficaciter investiendo et induendo rerum formis, earum maxime, quae ipsius intellectus natura sunt sublimiores, tunc omnis intellectus activitas in hoc est prorsus inepta..... Ergo intellectus noster divinus sive ad divinas formas vivide et realiter recipiendas factus, excepto actu, quo se offert Deo transformandum, mere passivus est..... Intellectus animalis, sive perceptio sensualis, quatenus realiter vivide et efficaciter formis rerum investiendus est, excepto actu quo organa corporea objectis applicantur, mere passivus est. Ibid. 54. 55. Pro realitatibus divinis intimis et immensis, quae in Deo sunt, (Deus) menti dedit facultates divinas, intimas et immensas, desiderii intellectus passivi et acquies-

centiae cum fundo, aeternitatis degustandae capaci. Pro realitatibus autem, sive pro objectis realibus, corporeis externis, limitatis, dedit cum corpore facultates sensuum qui corporei appellantur. De quibus omnibus notandum est..... mentem respectu realitatum omnium recipiendarum...... se habere mere passive. De erudit. superficiaria p. 103. Facultatem quandam novi generis habet mens, quae objecta absentia, eaque simul multa ei depingit..... Haec facultas depingendi nobis in mente objecta, quando tamen eorum realis praesentia a suis cuique propriis facultatibus abest, ea est quae ratio humana sive intellectus activus dicitur seque extendit ad pingendi quaevis, tum spiritualia tum corporea, Deum videlicet ejus attributa resque creatas caeteras, quarum picturae vel icones ideae jam vulgo dicuntur. De erud. superfic. p. 105. Quando agitur de investiendo intellectu ideis, s. formis rerum pictis et umbratilibus.... tunc intellectus activitate.... sua potest sese vertere in illam formam...... Vera meth. p. 56. Passivis magis perficitur homo quam activis.... Summa perfectio hominis advenit et fit ab alio agente (Deo) per facultates passivas.... E contra summa hominis miseria fit et admittitur per facultates activas.... Vera method. p. 87. Quamvis omnibus rationis seu intellectus activi ideis carerem, posset tamen Deus, cujus ut dictum potentia a me non pendet, vividum in me sui ipsius lumen suamque vividam ideam sine actu meo ponere et excitare..... Sequitur.... rationem esse facultatem quae comparata cum capacitate, quá Deus animae jungi potest, sit veluti superficiaria, externa et accessoria. Ibid. p. 78. (Cf. Oecon. div. II. p. 574 et 545.) Respondent autem ternis hisce facultatum classibus, insuntque tribus istis veritatum speciebus tria luminum genera, divinum, naturale externum, et umbratile rationis..... sive naturale metaphysicum vel philosophicum. Ibid. p. 26. Quorum primum

divinum est, facultates mentis superiores, intellectum praesertim passivum, feriens modis omnium certissimis,..... alterum externum est et naturale, quod etiam ubi ab objectis in facultates diffunditur, omnem dubitationem de rei existentia et relatione ad vitam corporalem excludit: tertium est rationis, tenue illud et veluti pictum atque.... illorum trium incertissimum et obscurum valde, nec, ubi solum consulitur neglectis ceteris, a dubitatione et incerto liberum. De erud. superfic. p. 115. Prima certitudo est infallibilis, altera neque dubitationem admittit, tertia ubi bene fit dubitationes ex ratione ortas ipsa quoque discutit etsi aliis sit inferior. Ibid. p. 125. Oui, abyme infini de pur être, l'absolu et simple Je suis! c'est toi qui es le véritable et l'unique Je suis. Devant toi je ne suis pas, non plus que mes semblables les êtres conditionnés et particuliers ..... L'existence de Dieu, à la bien considerer, est de certitude plus grande que ne le peut être à chacun celle de sa propre existence. L'oec. d. l. créat. p. 31. 35. Quemadmodum dantur tria luminum genera, sic etiam unus idemque homo potest et esse et considerari ut theologus, ut naturalis, ut philosophus. Ut theologus.... utitur lumine divino, cui dat facultates supremas; ut naturalis utitur, rebus naturalibus.... quibus facultates suas inferiores accommodat. Ut philosophus autem excitat in ratione sua ideas seu icones rationales.... sive res illae (perceptae) sint divinae, sive naturales. De erud. superfic. p. 163. Quemadmodum iste, si sanus sit non dicit, quando sit philosophaturus: Ego qua philosophus nolo me gerere sicut homo naturalis.... sic nec idem dicet: Ego qua philosophus nolo admittere lumen quod non percipio nisi qua Theologus. Ibid. p. 164. Equidem non sunt confundendae Theologia et Philosophia, una siquidem res divinas spiritualesque ipsas possideat lumine divino, altera earum tantum imagines nonnullas, quas activitate ra-

tionis depingit. Verum si quis philosophantem ideo reprehendat, quod mentem ad divina theologicaque convertat, idem facit, ac si hominem depingentem seu imagines facientem, qui ad rem ipsam, archetypumque suum interdum respiceret, sic alloqueretur: Qaestio est de effigie.... quid tu nunc rem ipsam, archetypumque oculis tuis adspicis? Ibid. p. 167.

5) Modi, quibus voluit Deus nos rerum formis indui, sunt.... primus.... vividus.... alter umbratilis, picturarius, superficiarius. Utroque modo formâ Dei et formis rerum possumus indui et superindui. Vera method. p. 51. Animadvertendum,.... eam esse.... facultatum.... naturam, ut sese adjuvent et promoveant, si debito ordine exerceantur, se vero impediant et tollant, si ordine praepostero et perverso pertractentur. De erud. solid. p. 20. Quia a superioribus et divinis facultatibus pendent inferiores, inter quas et ratio.... illae si obtenebratae et corruptae fuerint, corruptio haec ad inferiores quoque devolvitur. Vera method. p. 48. A fundo igitur atque intimis animae recessibus est omnino inchoandum.... Homo industria sua nil hic polire et erudire.... posse videtur..... Solus Deus interiorum animae centralis est eruditor et doctor..... Nihilominus.... homo.... aliquid ad hoc contribuere potest et debet, et quidem ex parte centri fundique sui immensi..... offerat necesse est..... immensam aliquam sinceritatem. De erud. solid. p. 21. 22..... Lapis secundus est centralis et profundissima sui abjectio et humiliatio...... Tertia (conditio) ex omnium facultatum parte est.... sui totius versus Deum collectio et conversio..... Facultates nostrae omnes simul exerceri nequeunt.... quapropter ne mentis intima ab.... eruditione Dei impediantur et revocentur, sileant et quiescant inferiora. Ibid. p. 23. Non requiritur, ut ratio.... non agat prorsus...., motus et affectus in se excitat laudum, amoris, admirationis Dei.... atque id

activitatis genus et salutare et perquam necessarium est. Vera meth. p. 79. 80. Testatur ipsa ratio, vim quae ipsi deest.... petendam esse a fonte omnis boni. Haec postquam a ratione audivimus, et cordi nobis ista sunt sincere,..... tunc tempus est, ut juxta ipsiusmet rationis dictamen illam ipsam cum picturis suis seponamus. Ibid. p. 111. Est veluti agilis comoedus, qui omnes res, actiones, personas, regias pariter ac viliores, ita imitari enititur ut earum formas omnes in se apparere faciat. Sed hic cautela adhibenda est sedulo, ne comoedus ille se revera etiam credat regem..... Ibid. p. 53. Absit ut velim..... Scepticismum in medium revocare, e contra veritatis fundamenta tam inconcussa proponam, ut nullo modo queant concuti vi illis, qui ea in se volent statuere. De erudit. superfic. p. 113.

6) Principio..... omnes concipiant velim, me .... profiteri, eam.... eruditionem, quam superficiariam nominabo, non ideo nullam, aut nullius pretii a me dici: habet utique pretium sibi debitum, usum quoque necessarium..... Homo sanus non internis tantum visceribus membrisque solidis constat, sed et superficie et cute. Hanc si curet.... superficiaria cura est.... sed et necessaria. At si quis sic cutis haberet curam...., ut corpus solidis salubribusque cibis et exercitiis destitutum relinqueret.... falsa sane et inanis haec cura esset. De erudit. superfic. p. 99. 100. Nummus argenteus qui pro aureo ducato substitueretur,.... falsus nummus esset dicendus, etsi ex bono argento conflatus. Ibid. p. 101. Eruditionis superficiariae fundamentum est ratio humana. Ibid. p. 102. Ratio..... cum sit eruditionis causa efficiens, idea vero ejus materia, ratiocinatio autem ejusdem tum ampliandi, tum communicandi instrumentum, earum proprietates affectionesve non sunt hic silentio praetermittendae. Ibid. p. 106. Ab ideis ut incipiamus,.... nil illae reale sunt etc..... quae cum ita sint, concludendum est.

eruditionem quae ejusmodi idearum coacervatione comparatur, non solidam sed mere superficiariam esse. Ibid. p. 109. Quod adhuc magis patebit ex consideratione rationis, ... namque ea facultas .... est ita superficiaria .... ut mens .... potuerit aeternum perfecta et beata esse utut rationis facultatem numquam habuisset. Ibid. p. 110. Idque adhuc multo magis verum est de ratiocinatione..... Jam perpende ex tribus illis putridis .... fulcris .... quantum eruditioni superficiariae .... sit .... confidendum? Ibid. p. 112. Ponamus .... aliquem ex .... angelis ad homines descendere, omnia ea quae tenet edocturum; .... si quis hominum .... eis attendat, horum omnium ideas .... in ratione sua excitet, ... nec tamen se .... elevet .... ad Deum, ab eo desideraturus, ut is res ipsas .... in facultates suas passivas vivido lumine suo infundat, ... is demum agnoscendus est verus erudionis superficiariae possessor. Ibid. p. 148. 149. Datur itaque et theologia superficiaria et philosophia cum omnibus suis membris p. 150. Theologia superficiaria in summo perfectionis suae gradu, notitia est idealis rerum divinarum scripturarum earumque circumstantiarum una cum peritia, omnia ista ordinate et ornate referendi. Ibid. p. 200.

7) Eruditio superficiaria .... non patitur se in statu suo .... possideri .... sed ab eo vel in falsam transit, vel ad veram enititur et pervenit. De erud. falsa p. 209. Interdum inde noscitur, (falsa eruditio) quod post superficiariam acquisitam pausa facta sit, nec ulterius ab imagine ad originale, ejusque rem ipsam fuerit progressum. Ibid. p. 315. Quicunque .... ideas de Deo rebusque divinis per rationis suae actus efformatas confunderet cum lumine Deo vero .... is erraret omnium exitialissimo modo. De erud. solid. p. 12. ..... lorsqu'on s'attache à elle (l'idée de Dieu) comme à Dieu, elle n'est alors qu'une idole toute froide et toute stérile. L'oec

div. Tom. II. p. 569. Quod ut committant, facile inducuntur ii philosophi, qui rebus mathematicis sunt assueti, veluti sunt ut plurimum Cartesiani, ex evidentia namque qua percipiuntur mathematica sua principia communiora, haud raro comprobare volunt se et rerum ipsarum naturas...... perspectas habere. Vera method. p. 34. Animadverti velim, istam veritatum mathematicarum allegationem complecti ipsissimam ignorantiae rerum naturae allegationem. Ibid. p. 37. Veritates..... enim concernunt vel rerum ortum intimum.... vel.... rerum veluti cutim atque terminos.... mathematicae veritates sunt ultimi hujus generis..... Ibid. p. 77. Taceo namque nunc perabsurde a Cartesio tentatum esse, ut ex mathesi physices desumeret principia, quibus hanc potius totam perdidit. Ibid. p. 38. Quemadmodum.... circa cadavera..... possunt multa observari certa, unde leges certae et experimentis conformes fiant, sed quas tamen absurdum esset pro principiis naturae corporum viventium venditare.... ita de principiis physices Cartesianae dicendum est. Sunt observationes.... de cadavere naturae. De erud. falsa p. 260. Genius (mathematicus) inficit fatalismo.... nexibus... necessariis.... sic assuefiunt (Mathematici) ut e rerum etiam spiritualium natura et regimine libertatem prorsus eliminent..... Ibid. p. 305. Cur ex dicta imperscrutabilitate Dei concludit potius fines rerum occultas esse, quam principia.... secundum quae Deus res effecit? Ibid. p. 251. Finalis causa,.... quomodo..... sit rerum efficiens..... illustrabo..... Quando Deus, ex fine repraesentandi se.... excogitavit in conceptu suo.... universi systema, is Dei scopus, ea intentio non inefficax, sed potius sic disposuit universi materiam molesque ejus diversas ut tales evaderent..... Nonne isthaec omnia bene inter se cohaerent, idque magis certe quam linea recta et simplicitas Dei apud Cartesium? Ibid. p. 255. 256. Theologia superficiaria quae est solidae repraesen-

tatio vera, etsi picta et mortua, (est) una, at theologiae falsae, solidam ne quidem umbratiliter, sed monstrose et false tantum aemulantis, plures sunt species. De erud. falsa p. 315.

8) Si Deus ita solus esset, ut praeter illum nihil plane esset, ... tunc non posset esse peccatum. . . . Quare concludo, divinam essentiam sive naturam incapacem esse peccati; praeterea absolutum omnium rerum Nihil non esse peccatum. Cogitat. rat. Lib. IV. p. 255. Imo ne possibilitati quidem peccati dat ex se locum Dei placitum sic absque opere externo consideratum. . . . Ibid. p. 256. Il a suffi, que Dieu ait pensé a toutes leurs (des créatures), réalités et perfections, mais non pas à ce qu'elles pouvoient défaillir. . . . . Et pourquoi Dieu n'a-t-il pas pensé à cela? Parce que cette puissance de faillir est un non-être . . . . et qui n'a pas besoin, d'être pensé pour être ce qu'il est essentiellement, savoir un néant. L'oecon. div. Tom. III. p. 81. Ab eo (Deo) est, quod res, si quae statuantur, ex sese et sine interventu placiti Dei, sint nihil solidum nil subsistens, nil se conservans, sint non Deus quare ut deficiendi sunt capaces non opus est, placitum Dei positive intervenire. Hac ergo de causa. . . . . . sine placito Dei peccatum est possibile. . . . . Cogit. rat. Lib. IV. p. 256. Improprie igitur dicitur, Deum decernere ut fiant peccata, ut et improprie quoque, peccata esse contra placitum Dei . . . . neque (enim) ab illis tangitur nec ejus placitum per contrarium positive premitur. . . . . Ibid. p. 257. (Cf. Oecon. div. III. Cap. 4 et 5. p. 74 — 87.) Nullum Dei opus, nullas res existentes et durantes peccatum esse concludo . . . . imo etiamsi suas quaeque perfectiones non adipiscantur simul sed gradatim . . . . quare realitas admixta nihilo, hoc est nondum adhuc eas adepta perfectiones quas in posterum adeptura sit, non infert ex sese peccatum. Ibid. . . . . . tamen datur peccatum, et non est merum nihil.

Gedruckt bei A. W. Schade in Berlin.